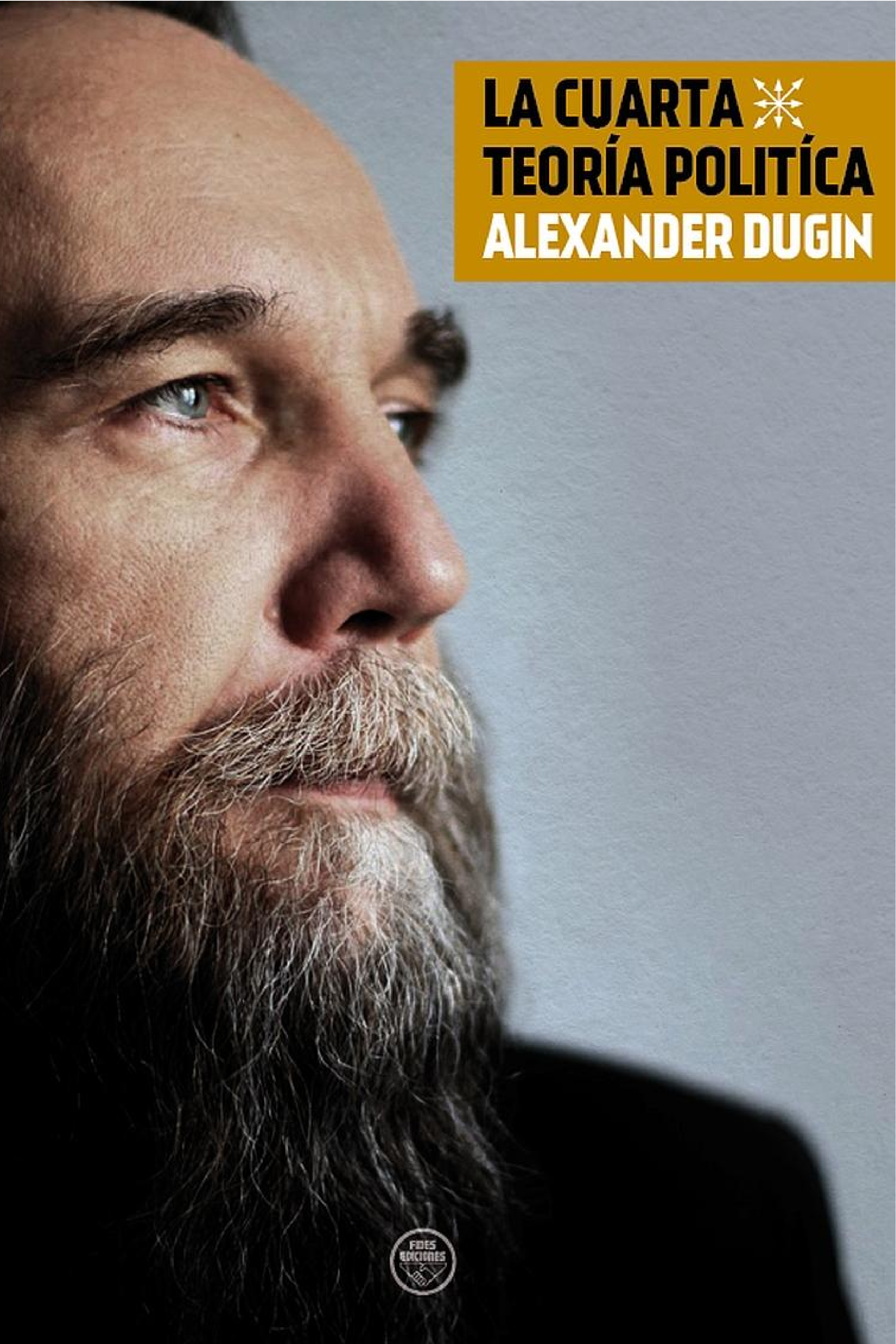

LA CUARTA
TEORÍA POLITÍCA
ALEXANDER DUGIN
FIDES EDICIONES

LA CUARTA TEORÍA POLÍTICA

Alexander Dugin



www.edicionesnuevarepublica.com

EDICIONES NUEVA REPÚBLICA
Apartado de Correos 44
08750 Molins de Rei (Barcelona)
Teléfono: 682 65 33 56
www.edicionesnuevarepublica.com
enrpedidos@yahoo.es

Traductores:
Alexandre Villacian
Fernando Rivero

Imprimió: PUBLIDISA

Printed in Spain

I.S.B.N.: 978-84-941510-4-0
Depósito legal: B-16493-2013

ÍNDICE

PREFACIO
a la edición en español

A comienzos de septiembre de 2012, Alexander Dugin estuvo en dos encuentros evolianos en Brasil, primero en João Pessoa, en el Nordeste brasileño y, después, en Curitiba, en el Sur. En éste, la Editora *Austral*, con sede en esta importante ciudad, capital del Estado de Paraná, presentó la versión brasileña del libro de Dugin *La Cuarta Teoría Política*. Poco antes, se había publicado la versión en inglés por la editorial *Arktos*, de Londres. Entonces, echamos en falta la existencia de una versión en español y nos pareció que era un vacío que había que cubrir: el público, tanto español como hispanoamericano, desde Ushuaia a Ciudad Juárez, necesitaba una versión en su idioma de este importante libro, fundamental para no estar fuera de onda de las corrientes ideológicas globales.

Así, le propusimos a Juan Antonio Llopart, editor de *ENR*, la traducción a nuestro idioma, idea que acogió con entusiasmo. Descubrimos entonces que las tres versiones de que disponíamos: en francés, inglés y portugués, ya que no sabemos ruso, eran diferentes. La versión francesa, con prólogo de Alain Soral, es bastante diferente a las otras dos. La versión brasileña parece estar traducida de la inglesa, pero cambia el orden de los capítulos y los anexos no coinciden. Nosotros hemos optado por traducir a partir de la versión inglesa, sustituyendo los anexos que aparecen en ésta por el de *La Gran Europa*, presente en la edición brasileña.

Estamos seguros que el libro va a ser de gran interés para los lectores españoles, argentinos, chilenos, mexicanos, venezolanos,...

y en general, de cualquier lector hispanohablante interesado en alternativas al mundo unipolar. Como dice Dugin, la Cuarta Teoría Política no es una teoría cerrada en absoluto, sino que es una teoría en construcción, por lo que esperamos que la lectura de este libro sirva para la reflexión y para hacer aportaciones a dicha teoría desde el ámbito iberoamericano, en especial en lo que se refiere a su adaptación al espacio geopolítico iberoamericano.

Es un libro que hay que leer sin prejuicios, abandonar clichés y abrir la mente, mostrar generosidad ideológica para encontrar puntos comunes en ideologías que durante el siglo anterior fueron enemigas. Es un libro difícil en muchos capítulos, pero donde el lector tomará conocimiento de importantes corrientes filosóficas del siglo XX, probablemente le hará cambiar de opinión sobre determinadas propuestas políticas disidentes que fueron apareciendo, especialmente, en los últimos cien años. Seguramente, el lector no coincidirá al 100% con todas las propuestas de Dugin, pero tras leerlo, su concepción de la globalización y de cómo oponerse a ella, habrán cambiado.

El siglo XVIII vio la expansión de dos teorías: en el campo de la física, la Teoría de la Gravitación Universal de Newton, en el de la economía política, el liberalismo. Desde entonces, han aparecido otras dos teorías físicas, aparentemente contradictorias, la de la Relatividad y la Mecánica Cuántica. Igualmente, han aparecido dos teorías políticas que se combatieron mutuamente (Marxismo y Fascismo). Con la entrada en el tercer milenio, nos llegan a los campos de la física y de la política una Cuarta Teoría, la de Supercuerdas en el primero y la Cuarta Teoría Política en el segundo. En ambos casos, se buscan puntos de intersección entre las teorías anteriores, transcendiéndolas en una nueva teoría. Esperamos que este libro contribuya a la unión de lo social y lo nacional, como la de Supercuerdas unifica el estudio de lo infinitamente grande con lo infinitamente pequeño.

Por encima de todo, nos gustaría llamar la atención de los lectores para el análisis preciso de Alexander Dugin acerca de la transición experimentada por la sociedad contemporánea del liberalismo

clásico para el postliberalismo. En esto radica la singularidad de esta obra. Sólo el autor ruso logró captar todos los matices de los efectos de la caída de la Unión Soviética, y por lo tanto de la victoria del liberalismo y del Occidente, en la propia ideología liberal. Él muestra en detalle cómo el liberalismo clásico es reemplazado gradualmente por una postmodernidad sin alma que busca romper los lazos que unen el hombre a todas sus identidades colectivas, tanto la religiosa como la étnica o de clase. El objetivo final evidente es crear una sociedad de productores/consumidores compuesta por mujeres y hombres solitarios que buscan llenar el vacío de su vida con el consumo excesivo de productos inútiles (hiperconsumismo).

Del mismo modo, los Estados nacionales también estarían condenados a desaparecer para ser reemplazados por las únicas dos instituciones que tienen lugar en el mundo postliberal: el mercado y los medios de comunicación. En este momento, en un mundo sin religión, sin Estado y compuesto por individuos atomizados y sin ningún tipo de identidad, ni siquiera la sexual, vendría el último paso de la postmodernidad: la sustitución del individuo, objeto de culto por parte de los liberales clásicos, por el post-individuo.

En estas circunstancias, el libro de Alexander Dugin se convierte en una lectura esencial para que nosotros podamos crear conciencia de esta amenaza y para que podamos prepararnos para responder al desafío que nos espera en un futuro próximo.

Los traductores,

ALEXANDRE VILLACIAN,
FERNANDO RIVERO

Junio de 2013

INTRODUCCIÓN DE ALEXANDER DUGIN PARA LA EDICIÓN ESPAÑOLA

A LA ESPAÑA NEGRA

"Ser" local vs "no ser" universal

La Carta teoría política no tiene un destinatario sociocultural definido. Ella se dirige a cada persona disgustada por el estado de las cosas en este mundo, a cada persona lo bastante profunda como para tratar de buscar las causas y razones de este estado. Dudamos que los temas tratados en el libro despierten el interés de la gente que está contenta con todo, que está satisfecha con las alternativas actuales en política, cultura, sociedad, o a la que está preocupada solo por su adaptación individual al statu quo o corrección de ciertos tecnicismos. Pero para los profundamente descontentos este libro puede ser útil. En esta ocasión no hay gran diferencia entre un europeo y un latinoamericano, entre un musulmán y un ruso, entre un asiático y un africano: en todos los continentes y en todas las sociedades hay aquellos que toman conciencia y saben que hoy día todo se juega a una carta y que todos nosotros debemos contestar a la pregunta principal — ser o no ser—. Claro que cada sociedad y cada cultura da al concepto "ser" (igualmente al "no ser") su propio sentido. Sin embargo, la Modernidad (contemporaneidad) tiene un rasgo característico: está planteando su paradigma universal. Por eso su estructura es global. Esta estructura de la contemporaneidad glo-

bal está atacándonos en todas las sociedades. Es un reto para todos. Antes de proponer alternativas (que pueden ser locales o universales), hay que discernir su esencia. Podemos decirlo de otra forma: el asunto del concepto "ser" cambia según el contexto cultural, mientras que "no ser" puede ser total. El modelo global del orden mundial nos propone "no ser". Aceptándolo nosotros estamos entrando en la zona de estandarización. Rechazándolo (pero eso sería posible solo después de que tomáramos conciencia de todo lo que decidimos rechazar) estamos reconquistando el derecho de ser en toda la extensión de la palabra, el derecho de ser nosotros mismos (salvar nuestra identidad) y hacernos a nosotros mismos (es decir ganar, crear esa identidad).

Triunfo del liberalismo. El axioma de la contemporaneidad

La época de la Modernidad europea (occidental) ha llevado y ha impuesto a todo el mundo su modelo universal del ser humano, del cosmos, del tiempo, de la historia, de la sociedad, de la naturaleza. La quintaesencia y el esquema básico holográfico de tal imagen del universo devinieron ideologías políticas. En ellos, como en un espejo, se ha reflejado la Modernidad como un proyecto y como una voluntad. La esfera de lo Político es la zona de la Modernidad donde emerge con todo su poder y con su carácter libre. Por eso en la Modernidad todo se parece a la política. La misma imagen de este mundo es un fenómeno político.

Desde el principio de la Edad Moderna las ideologías políticas se han dividido en tres tipos: la Primera (el liberalismo), la Segunda (el marxismo) y la Tercera (el fascismo y el nacionalsocialismo). Estas tres ideologías están batallando por parecerse lo máximo a la naturaleza de la Modernidad, en esto consiste el sentido de la historia política de los últimos siglos. La historia es siempre la historia de unas ideas y sus choques.

El fin del siglo XX resume la historia política de la Modernidad. Después de batallas dramáticas y encarnizadas, revoluciones y

dos guerras mundiales, la Primera teoría política está venciendo. Esto significa que la teoría más exacta manifestando la naturaleza de la Modernidad es el liberalismo, el orden burgués, el capitalismo global. Este último es el paradigma básico en el presente, quien está resumiendo la historia de la Modernidad política, declarando (aunque un poco prematuramente) "el fin de la historia", es decir, el fin de la "guerra de las ideas". La idea triunfante no tiene más rivales a su nivel.

Con este axioma de la contemporaneidad empieza la conformación de la Cuarta teoría política. Su hito inicial consiste en lo siguiente: la victoria de la Primera teoría, la cual se trata como un acto básico. Aceptamos su derecho a manifestar la naturaleza de la Modernidad, de ser la quintaesencia de la historia de la Edad Moderna. Aceptamos el fracaso de sus oponentes, que perdieron la batalla por el sentido de la presente. La Modernidad = el liberalismo. Esta fórmula es correcta. Los intentos de debatirla han fracasado. De ello se desprende lo siguiente:

1. Hay que reconocer la falta de alternativas contra el liberalismo y dejarnos de estar arrastrando por su lógica ulterior (postmoderna);
2. Proponer una nueva alternativa, basada según otras reglas u otra geometría que las teorías políticas precedentes.

La Cuarta teoría política es segunda elección. La diferencia principal entre ella y otras teorías anti-liberales es que esta teoría no es solo antagonista del liberalismo, ya que reconociendo la identidad del liberalismo y la Modernidad va en contra de la Modernidad misma; no solo contra sus consecuencias sino también contra sus raíces. En otras palabras, la Cuarta teoría política es una llamada a una insurrección radical contra el mundo moderno, a romper sus esquemas, negar su lógica, sus normas. En esto la Cuarta teoría política se solidariza con el programa de la Postmodernidad, por lo menos con su orientación a la destrucción de mitos de la Modernidad a través de revelación de su quid político-instrumental.

La Cuarta teoría política propone dar un paso no atrás sino adelante, y no continuar debates con los liberales acerca de tradiciones de socialismo, comunismo y nacionalismo (todos subproductos de la Modernidad), sino atacar las raíces de la Modernidad. En la práctica esto significa fundar una alternativa radical, empezando con sus postulados ontológicos, antropológicos, cosmológicos, gnoseológicos, epistemológicos y económicos. La Cuarta teoría política es un intento de realizar la síntesis de la Premodernidad y la Postmodernidad, o sea de todo lo que no es la Modernidad, lo que era antes y lo que será después. Pero mientras que la Modernidad es global, cada cultura tiene su propia Premodernidad. De eso emana el cometido de formar tal teoría que se fundamenta como negación universal de la amenaza global (del liberalismo como orden mundial americanocéntrico, occidental, capitalista) vuelve a tradiciones locales y acciones revolucionarias y acabará en proyecto de futuro multipolar. Negando, desafía de ese modo a lo universal del *status quo*, y que hay que proponer un proyecto que daría el derecho a cada cultura de ser autóctona e independiente. Por lo tanto las metas de cada participante del Cuarto camino serán parcialmente comunes (el derrocamiento de la hegemonía liberal) y parcialmente propias (la formación de la sociedad según sus tradiciones).

Dasein y su doble

El sujeto de la Cuarta teoría política es el *Dasein*. Esto es un término de la filosofía de Martin Heidegger que refleja el ápice de la Cuarta teoría política como la política existencial. No podemos tratar al *Dasein* como una adición a los sujetos de las tres teorías clásicas (el individuo en el liberalismo, las clases en el marxismo, el Estado y la raza en fascismo y nacionalsocialismo). *Dasein* es lo que corresponde a la naturaleza del hombre como especie, en el estado primario que antecede a todas las superestructuras filosóficas, políticas, sociales e ideológicas. Por eso el termino *Dasein* es una implosión del sujeto político, la caída del *homo ideológico* (e ideologizado, eso

es, fascinado por el liberalismo, convertido en "el fantasma totalitario de la evidencia") en el fondo de su facticidad existencial, su encuentro cara a cara con la muerte.

Heidegger dice que el *Dasein* existe en dos estados: el auténtico (*eigene*) y el inauténtico (*uneigene*). En primer caso se trata de una excepción, el paso del *Dasein* hacia su *Sein*, hacia sí mismo (*Selbst*). En segundo caso, esta es la situación habitual, cuando *Dasein* existe en el retraimiento, ilegitimo, suscitando su doble sociológico, es decir *das Man*.

La Modernidad es la esfera de la inauténtica existencia del *Dasein*. Por eso todas las ideologías políticas de la Modernidad son nada menos que modificaciones de *das Man*, los productos de la enajenación de la existencia humana de sí misma. El individuo, la clase y el Estado son conceptos quiméricos de un ser perdido, abandonado por la existencia. Estos son productos de la decadencia, de la degradación, del *Untergang*. Pero la filosofía de Heidegger está exhortándonos a reflexionar sobre el *Dasein* no dual: auténtico e inauténtico son los dos estados de lo mismo y no dos cosas diferentes. Por eso el *Dasein* no es interpolado a sujetos de otras teorías políticas, él explota los de dentro porque el individuo, la clase y el Estado/la raza son sus reflexiones deformadas, sombras visibles, los simulacros. La Cuarta teoría política implantando el *Dasein* no pretende transcenderlo de la historia, sino que implanta como *Untergang* un relampagueo de conciencia que puede cambiar radicalmente el estado a través de su presencia. Esto lo podemos denominar como "un despertar a la existencia" de lo que siendo existencia ha caído en el centro de la inexistencia y ha olvidado que es existencia. Pero La Cuarta teoría política lo trae a las mentes.

La multiplicidad de los *Dasein*

La inauténtica existencia del *Dasein* es universal, el *das Man* siempre es igual. El liberalismo y su fijación con un individuo son el resumen del aislamiento. No hay nada más encadenado, parecido

a una máquina y previsible que el "individuo libre" del modelo liberal. Es una máquina para el consumo que ya no tiene más de animal cuanto más humano es. El nuevo orden mundial es el reino global del *das Man*, de la impersonalidad máxima individualizada. Por eso el ataque contra el liberalismo en la esfera de antropología política es el destronamiento de la inautenticidad y el despertar del *Dasein* existencial. Pero aquí encontramos un problema: si el destronamiento del *das Man* es universal, ¿cual será el *Dasein* despertado para las diferentes culturas? No tenemos una solución definitiva. La pregunta sobre la multiplicidad o unidad del *Dasein* se queda sin respuesta.

Por un lado, el discípulo de Heidegger y editor de sus obras, el profesor Friedrich Wilhelm von Hermann haciendo referencia a la opinión de su maestro, cree que en el nivel de los *Existenzial* el Dasein es algo que va unido y que en diferentes culturas hay solamente su diferente manifestación, es decir, secundarias (culturales) conformaciones de los *Existenzial.* Por otro lado en esto podemos percibir la continuación del eurocentrismo de Martin Heidegger quien vio el *Logos* y la filosofía como fenómenos occidentales. Por eso la colocación de la filosofía de Heidegger en un contexto policultural contando con sociedades asiáticas, africanas y otras cambia toda la imagen y propone la tesis sobre la multiplicidad de los *Dasein.* Con relación a la cultura rusa hemos examinado el tema en el libro *Martin Heidegger: la potencialidad de la filosofía rusa,* pero algo parecido podemos encontrar en otras culturas, por ejemplo en obras de representantes de la escuela de Kioto en Japón; o del filósofo iraní Ahmad Fardid o del filósofo moderno libanés Nader El-Bizri. Para solucionar este problema importante tenemos que usar la lógica que Heidegger ha aplicado planteando el problema del monoteísmo y el politeísmo. Él ha notado que no la gente sino los dioses mismos reunidos en su *Thing* deciden si hay un dios único o hay muchos dioses. Es importante para un hombre acercarse en la medida de lo posible a la esfera de lo Divino, sin sostener la mirada demasiado fijamente, tal importunación puede quemar a los dioses o hasta espantarlos; es que los dioses, como decía Platón, son volátiles

y prontos a la huida (esta es la etimología filosófica de las palabras griegas , "dios", y , "huir").

Por analogía tenemos que brindar una oportunidad a los mismos *Dasein* despiertos para decidir si hay un *Dasein* universal de la humanidad o no. Esta decisión es asunto de los *Dasein*, y nuestro asunto es despertarlos y remitir la cuestión a ellos. Prácticamente despertando al *Dasein* tratamos su *Da*, eso es su localización espacial, un lugar que es predeterminado por la cultura y la historia. Cualquier lugar es lugar de tal o cual pueblo. Por eso el *Dasein* se despierta a través de un pueblo. *Dasein existiert völkisch*.

El *Dasein* es plural a nivel de fenómeno. Su despertar se realiza dentro de un cierto lugar (*Da*). Ese lugar no está vacío. Él...

1. Está ocupado por los liberales (*das Man*) como una suma de ser inauténtico, que está manifestándose en todo —de la cultura a la tecnología, de la vida cotidiana a la política, de la moda a la educación.
2. Tiene una dimensión interior que corresponde a cierto pueblo y su cultura.

Por eso el imperativo de la revolución libertadora dirigida contra la hegemonía del *das Man* (del liberalismo, la globalización, la americanización), siempre va a apoyarse en una tradición cultural concreta. Por eso en cada acercamiento él estará en cada lugar, en cada *Da* propiamente suyo. Si redujéramos apresuradamente todos los *Dasein* despertados a un común denominador, nos arriesgaríamos a frustrar toda la estrategia de la Cuarta teoría política y reemplazarla por una nueva versión del universalismo escolástico (lo que está pasando con las ideas de Heidegger, si la gente no las comprende en forma debida; eso lo lamentaría el mismo Martin Heidegger, pues en tal caricatura han transformado los "existencialistas" franceses sus ideas).

Pues, la Cuarta teoría política constata la multiplicidad fenomenológica de los *Dasein*, eso es, acepta el tesis de que *Dasein existiert völkisch*. Este principio no debilita la unión de todos los *Dasein*

en su contrarrestación al inauténtico ser en el régimen del mundialismo/liberalismo; el enemigo está atacando de manera global, y para vencer es necesaria la coordinación de los *Dasein* también de manera global, cada uno de cuales está tratando de despertar al ser. Pero el enemigo común está impidiendo hacerlo. Esto es la unidad en presupuestos. Y queda abierta la pregunta sobre problema de la unidad y singularidad de los *Dasein* de los pueblos despiertos. Por lo tanto el Cuarto camino se hace según la fila dialéctica: 1) la unidad en la negación; 2) el pluralismo en la afirmación; 3) la pregunta abierta sobre el horizonte superior de la unidad eventual de las afirmaciones. Puede ser que haya que enrocar esta unidad máxima con términos apotemáticos, por el estilo de la "henología" de Plotino o de la teología negativa de Dionosio Areopagita.

La existencia de la España Negra

Está cercana la publicación del libro *La Cuarta teoría política* en español. Las explicaciones antes expuestas acerca de la multiplicidad de los *Dasein* ya dicen que el contenido concreto del programa positivo de la Cuarta teoría política dentro del contexto español es un cometido de los españoles mismos. El programa negativo que consiste en el análisis de la lógica de los procesos de formación y conflicto de las ideologías políticas de la Modernidad es universal. En este sentido, España es parte de Europa, del proyecto occidental responsable de la degradación de la humanidad, su *Untergang*. La cuestión es ¿los españoles se dan cuenta en esta degradación? Y ahí hay que buscar en la cultura española aquellas partes donde la comprensión de la tragedia de la existencia humana, de la catástrofe ontológica se sienten más fuerte. Aquí empieza la esfera de la existencia española única. ¿Qué es la España existencial?

Armin Mohler cree que el símbolo del espíritu español es la defensa del Alcázar de Toledo durante la Guerra Civil.

"La defensa del Alcázar de Toledo al principio de la Guerra Civil duró del 21 de julio al 27 de septiembre de 1936. Solamente el

27 de septiembre los nacionalistas pudieron romper el cerco de los rojos que sitiaban la ciudad. La visita al Alcázar del Toledo, que ha permanecido intacto desde la batalla como una demostración de la guerra, aclara como pasó todo. Un teléfono arcaico sobre una mesa, unas fotos colgadas en las paredes y el texto de una conferencia telefónica traducido a muchos idiomas (incluso japonés, hebreo y árabe). Todo esto debe recordar los acontecimientos del 23 de julio de 1936.

Ese día el coronel Moscardó, quien encabezaba la sublevación en Toledo recibió una llamada telefónica desde la ciudad. Su interlocutor era el jefe de la milicia roja que sitiaba la ciudad. Le propuso al coronel capitular sin demora, en caso contrario su hijo que estaba en manos de los rojos sería fusilado. Los rojos dieron el teléfono al hijo para que confirmara esto. Entre el padre y su hijo hubo el siguiente diálogo:

Hijo: ¡Papá!

Moscardó: ¿Qué hay, hijo mío?

Hijo: Nada, que dicen que me van a fusilar si el Alcázar no se rinde.

Moscardó: Si es cierto encomienda tu alma a Dios, da un viva a Cristo Rey y a España y serás un héroe que muere por ella. ¡Adiós, hijo mío, un beso muy fuerte!

Hijo: ¡Adiós, papá, un beso muy fuerte!

Después el coronel añadió al jefe de la milicia roja: Puede ahorrarse el plazo que me ha dado y fusilar a mi hijo, el Alcázar no se rendirá jamás.

Colgó el auricular. Su hijo fue fusilado en la ciudad.

Aquí los protagonistas no son masas, sino dos figuras definidas y aisladas: el coronel y su joven hijo. La escena se desarrolla en un estilo frío que ya es tan conocido. Todas las emociones son reprimidas, cado uno está deseando jugar su papel hasta el fin (sino cumplir con su misión). Pero todo esto es animado por una tirantez profunda entre la juventud (el hijo pronuncia la palabra "papá") y la muerte (la amenaza por el lado del jefe de la milicia). Y al fondo está la España Negra; aquella España no conocida por los turistas,

es terrible España bajo la de cortina de agua, con caras empapadas, cubierta por una sabana de muerte"...

Lo que nos interesa es el contexto político, el espíritu español y más exacto en el fondo, ante el que se desarrolla una escena fría y desgarradora al mismo tiempo. Nos interesa la España Negra. Ella es la protagonista. A través de acciones como la del coronel Moscardó, a través de todos los participantes del drama ella está manifestándose. La España Negra como existencia orientada a la muerte.

El duende: la patria de la Muerte de García Lorca

Ahora cambiamos el registro político y pasamos a otro flanco de España de la primera mitad del siglo XX donde reina el mismo espíritu de la tierra, el odio al alejamiento, al capitalismo y la civilización mecánica, la misma voluntad de muerte. La voz de la "España Negra" es la voz de Federico García Lorca, del poeta de la muerte, fusilado durante la misma guerra civil pero por el campo contrario. Ya no tiene ningún sentido quien fue fusilado por quien. Todos fueron llamados por una amada, la doncella negra, la España santa, la novia majestuosa del espíritu cálido.

En la conferencia "De la teoría y Juego del Duende" en Buenos Aires, Federico García Lorca trató de contar la última verdad sobre la esencia de la poesía. Con esfuerzos sobrehumanos buscando una palabra para describir lo indecible, encontró la palabra "el duende": un daimon recóndito y omnipotente de las últimos fondos de la sangre humana, declarado como la muerte y como España.

La teoría del Duende en muchos aspectos concuerda con el concepto del Dasein de Martin Heidegger. El Duende es lo que hace pasmarse a los reunidos en una taberna, oyendo la voz de una vieja cantante provincial; lo que llena el cuerpo de una bailarina con escalofríos de otoño antes de los primeros sones del flamenco; lo que permite a un matador herido de muerte por última vez echar una mirada a su pierna ensangrentada; lo que aprieta los dedos de una gitana en torno al cuerpo de un niño muerto y no deja al grito surgir

del pecho sufriendo; lo que coloca en un poeta un maldito el don de crear un mundo nuevo. El Duende es un espíritu, pero no es algo abstracto, no es una caricatura mitológica. Es un espíritu vivo, concreto; él no conoce diferencias entre lo malo y lo bueno; es recién nacido pero ya penetrado en el ser. El espíritu/el Duende es la muerte, es su corpórea, concreta, empírica manifestación. El duende significa el dueño. Está unido a un lugar. Él convierte este lugar, el topos, en la zona de apertura de una explosión. Es un lugar existencial, el lugar del ser-hacia-la-muerte. Esto es el Da, el lugar del Dasein. En el momento de acontecimiento el ser (Sein) hace del lugar (Da) algo propio (eigene), eso es deviene el dueño del lugar de su manifestación, de su parusía. Distintamente del ángel y de la musa que vienen de fuera, el Duende viene de dentro, de los últimos rincones de la sangre, escribe Lorca. Él se hace el dueño del hombre cuando siente la muerte. El duende y la muerte son sinónimos, pero es aquella muerte que encuentra al hombre cuando él despierta y deviene por de pronto un hombre verdadero.

Para Lorca, los topos donde reina el duende tiene su nombre. Este nombre es España. Escribe:

"España está en todo momento movida por el duende. Como país de música y danza milenaria, donde el duende exprime limones de madrugada y como país de muerte. Como país abierto a la muerte".

"País abierto a la muerte". Pronunciar eso es pronunciar la esencia de la España, expresar su Dasein, es decir sobre España lo más español que podemos imaginar. La muerte y la apertura, la muerte como apertura. Como Heidegger describe Da, el lugar de Dasein, como precisamente apertura (Offene, Offenheit). Después Lorca de modo sonámbulo desarrolla la metáfora, apelando a la metafísica del teatro:

"En todos los países la muerte es un fin. Llega y se corren las cortinas. En España. No. En España se descorren. Mucha gente vive allí entre muros hasta el día en que mueren y los sacan al sol. Un muerto en España está más vivo que en ningún sitio del mundo: hiere su perfil como el filo de una navaja barbera... España es el único

país donde la muerte es el espectáculo nacional".

Existir es auténtico para un español, esto significa encontrar el duende, a sí mismo y su muerte. Y esto significa también volverse a sí mismo y superar los últimos límites.

"El duende... ¿Dónde está el duende?" Lorca hace una pregunta sobre el mapa existencial de España.

"Por el arco vacío entra un aire mental que sopla con insistencia sobre las cabezas de los muertos, en busca de nuevos paisajes y acentos ignorados: un aire con olor de saliva de niño, de hierba machacada y velo de medusa que anuncia el constante bautizo de las cosas recién creadas.

Al Imperio existencial

El despertar de España en el contexto de la Cuarta teoría política debe ser ante todo un descubrimiento de su plano existencial. Sin eso todo esto no vale nada. En una lucha aislada España tiene que encontrarse a sí misma, al lado contrario de la Modernidad. Eso es en la profundidad de su pueblo, de su etnicidad, en piedras y danzas y al mismo tiempo en grandes proyectos de todas las épocas. Para una parte de la humanidad europea la Modernidad como un sitio del aislamiento global, como Untergang es el destino; para toda esta gente el destino es deshacerse en el aire junto con los últimos suspiros de la perecedera civilización. Pero hay otra Europa, más profunda. Hay otra España. La misma, negra, mortal, mortífera. Y su destino puede ser diferente.

PREFACIO

LA CUARTA TEORÍA POLÍTICA: ¿SER O NO SER?

Hoy en el mundo domina la impresión de que la política ha terminado —al menos la que nosotros conocemos— . El liberalismo entabló un combate tenaz contra sus enemigos politicos que proponian recetas alternativas —el conservadurismo, la monarquía, el tradicionalismo, el fascismo, el socialismo, el comunismo— para finalmente vencer a todos a finales del siglo XX. Habría sido lógico suponer que la política se convertiria en liberal y que todos los adversarios del liberalismo en la periferia comenzarian a repensar sus estrategias y a construir un nuevo frente: la periferia contra el centro, según la teoria de Alain de Benoist. Pero, al comienzo del siglo XXI, todo siguió un camino diferente.

El liberalismo, que siempre ha buscado la minimización de la política, decidió, después de su victoria, eliminar por completo la política. Probablemente para no permitir la formación de una alternativa política y hacer eterno su reino o simplemente debido al agotamiento de la agenda política debido a la ausencia de enemigos, que, según Carl Schmitt, son necesarios para la formación de una posición política. En cualquier caso, el liberalismo ha conducido a un repliegue en la política. Así, el liberalismo se ha transformado, pasando desde el nivel de las ideas, de los programas políticos y de las declaraciones, pasando al nivel de las cosas e ingresó en el meollo de la

realidad social, convertida en liberal, no desde un punto de vista político, sino de una manera cotidiana, "natural".

Después de ese punto de inflexión en la historia, todas las ideologías políticas que habían combatido ferozmente entre sí a través de los siglos han perdido su actualidad. El conservadurismo, el fascismo y el comunismo, así como sus variedades marginales, han fracasado, mientras que el liberalismo, triunfante, se convirtió en la vida cotidiana, en el consumismo, el individualismo, en el estilo posmodernista de ser sub-político y fragmentado. La política se convirtió en biopolítica y pasó del nivel individual al nivel sub-individual. Por lo tanto, parecen haber dejado la escena no solamente las ideologias derrotadas, sino también la política como tal, incluyendo la política liberal. Precisamente por esta razón es tan dificil la formación de una alternativa. Los oponentes del liberalismo se encuentran en una situación difícil: el enemigo triunfante se ha evaporado, desapareció; luchan contra el vacío. ¿Cómo hacer política cuando no existe Política?

Sólo hay una solución: rechazar las teorías políticas clásicas, tanto las derrotadas como las triunfantes, demostrar imaginación, comprender las realidades del nuevo mundo global, descifrar correctamente los desafíos del mundo postmoderno y crear algo nuevo, más allá de las batallas políticas de los siglos XIX y XX. Este enfoque es una invitación a desarrollar una Cuarta Teoría Política más allá del comunismo, del fascismo y del liberalismo.

Para avanzar en el desarrollo de esta Cuarta Teoría Política, es necesario:

- Modificar la interpretación de la historia política de los últimos siglos, adoptando nuevos puntos de vista, más allá del marco de los clichés ideológicos habituales de las viejas ideologías;
- Darse cuenta de la estructura profunda de la sociedad global que aparece ante nuestros ojos;
- Descifrar correctamente el paradigma de la era postmoderna;
- Aprender a no oponerse a una idea política, a un programa o a una estrategia, sino al estado de las cosas "objetivo", al tejido so-

cial apolítico de la (post-) sociedad fracturada.

• Por último, construir un modelo político independiente proponiendo un camino y un proyecto en un mundo de callejones sin salida y de infinito reciclaje de las mismas cosas (post-historia según J. Baudrillard).

El presente trabajo se dedica a esto y al desarrollo de una Cuarta Teoría Política mediante el examen de las tres primeras teorías políticas, así como de las ideologías que se acercan de ellas, el nacional-bolchevismo y el eurasianismo. No se trata de un dogma o de un sistema listo de un proyecto terminado. Es una invitación a la creación política, a la exposición de intuiciones y de conjeturas, el análisis de las nuevas condiciones. Finalmente, es un intento de reinterpretación del pasado.

Nosotros concebimos la Cuarta Teoría Política no como un trabajo de un sólo autor, sino como una tendencia de un amplio espectro de ideas, estudios, análisis, previsiones y proyectos. Todas las personas que piensan según esta perspectiva pueden contribuir con algunas de sus ideas. Y un número creciente de nuevos intelectuales, filósofos, historiadores, científicos y pensadores están respondiendo a este llamamiento.

Es sintomático que el libro del gran intelectual francés Alain de Benoist, *Contra el Liberalismo*, publicado en ruso por ediciones *Amphora*, se subtitula *Hacia una Cuarta Teoría Política.* Es probable que los defensores de la vieja derecha, así como los defensores de la vieja izquierda y, probablemente, los liberales, teniendo en cuenta el cambio cualitativo en su plataforma política donde la política se evapora, tengan mucho que decir sobre este tema.

Para mi país, Rusia, la Cuarta Teoría Política tiene, entre otras cosas, una importancia práctica considerable. La integración con la comunidad mundial es experimentada por la mayoría de los rusos como un drama, como una pérdida de su identidad. En la década de 1990, la ideología liberal se ve casi totalmente rechazada por la población rusa. Sin embargo, por otro lado, la intuición sugiere que el retorno a las ideologías políticas no liberales del siglo XX —el co-

munismo y el fascismo— es poco probable en nuestra sociedad, siendo que estas ideologías históricamente han demostrado ser incapaces de resistir al liberalismo, sin mencionar el costo moral del totalitarismo.

Por lo tanto, para llenar el vacío, Rusia necesita una idea política nueva. El liberalismo no es adecuado, mientras que el comunismo y el fascismo son inaceptables. Y si, para algunos, es una cuestión de libre elección, de realización de la voluntad política, que siempre se puede dirigir tanto a la afirmación como a la negación, para Rusia es una cuestión de vida o muerte, la cuestión eterna de Hamlet.

Si Rusia decide "ser", significa automáticamente crear una Cuarta Teoría Política. De lo contrario, sólo queda "no ser" y salir lentamente de la arena histórica, para disolverse en un mundo que no es creado y gestionado por nosotros.

Capítulo I

FINALES DEL SIGLO XX, EL FINAL DE LA ÉPOCA MODERNA

El siglo XX terminó, pero sólo ahora estamos empezando a darnos cuenta de esto. El siglo XX fue el siglo de las ideologías. Si durante los siglos pasados, las religiones, las dinastías, las clases sociales, los Estados-nación han desempeñado un papel significativo en la vida de los pueblos y de las sociedades, en el siglo XX la política se desplazó al dominio de lo puramente ideológico, dibujando de una nueva manera el mapa del mundo, los pueblos y las civilizaciones. Por un lado, las ideologías políticas representaban las tendencias antiguas, profundas y civilizacionales. De otro lado, ellas eran también muy innovadoras.

Todas las ideologías políticas, que alcanzaron un máximo de distribución e influencia en el siglo XX, fueron una creación de los tiempos modernos e incorporaban de diferentes maneras, incluso con símbolos distintos, el espíritu moderno. Hoy, nosotros salimos rápidamente de esta época. Es por esto que se menciona con más frecuencia una "crisis de las ideologías", o incluso "el fin de las ideologías" —la Constitución de la Federación Rusa niega claramente la existencia de una ideología de Estado—. Ha llegado el momento de examinar esta cuestión con más detalle.

Las tres principales ideologías y su destino en el siglo XX

Las principales ideologías del siglo XX fueron:

El liberalismo (de derechas y de izquierdas);

El comunismo —incluyendo el marxismo, así como el socialismo y la socialdemocracia;

El fascismo —incluyendo el nacionalsocialismo y otras variedades de "tercera vía"—, el nacional-sindicalismo franquista, el justicialismo de Perón, el régimen de Salazar, etc.

Ellas lucharon entre sí hasta la muerte, formando la dramática y sangrienta historia política del siglo XX. Lo lógico es enumerar estas ideologías —teorías políticas— tanto en virtud de su importancia como por su orden de aparición, como lo hemos hecho anteriormente.

La Primera Teoría Política es el liberalismo. Surgió primero —en el siglo XVIII— y fue la más estable y la de mayor éxito, porque terminó por derrotar a sus oponentes en una lucha histórica. Con esta victoria, demostró, entre otras cosas, los méritos de su pretensión de todo el legado de la Ilustración. Hoy en día, está claro que el liberalismo era la ideologia más adecuada a la era moderna. Sin embargo, fue al principio cuestionado —frecuentemente de manera dramática, activa y, a veces, convincente— por otra teoría política: el comunismo.

Es justo designar al comunismo —como el socialismo en todas sus variantes— de Segunda Teoría Política. Surgió después del liberalismo como una reacción crítica al establecimiento del sistema burgués capitalista, de lo cual el liberalismo era la expresión ideológica.

Por fin, el fascismo es la Tercera Teoría Política. Reclamando su propia interpretación del espíritu de la Edad Moderna (muchos observadores, incluyendo Hannah Arendt, consideran el totalitarismo como una de las formas política de la era moderna), el fascismo estaba dirigido a las ideas y símbolos de la sociedad tradicional. En unos casos, esto llevó al eclecticismo, en otros, al deseo de los conservadores de dirigir la revolución en lugar de resistirse a ella, conduciendo la sociedad en una dirección opuesta,

como Arthur Moeller van den Bruck, Dmitry Merezhkovsky, etc.

El fascismo apareció después de las otras teorías políticas importantes y desapareció antes que ellas. La unión de la Primera con la Segunda teorías políticas y los errores geopolíticos suicidas de Hitler lo derrocaron a la mitad del camino. La Tercera Teoría Política murió de "muerte violenta" sin conocer ni la vejez ni la descomposición natural, a diferencia de la URSS. Es por eso que este fantasma semejante a un vampiro sangriento, adornado con el aura de la "maldad mundial", es tan atractivo para los gustos decadentes del posmodernismo y asusta a la humanidad hasta ahora.

El fascismo, después de haber desaparecido, ha dado paso a un enfrentamiento entre la Primera y la Segunda teorías políticas. Esa lucha se tradujo en la forma de guerra fría y dio origen a la geometría estratégica del mundo bipolar que se prolongó casi medio siglo. En 1991, la Primera Teoría Política, el liberalismo, derrotó a la Segunda, el socialismo. Esto marcó el ocaso del comunismo en todo el mundo.

Por lo tanto, al final del siglo XX, de las tres teorías políticas que fueron capaces de movilizar las masas de millones de personas en todo el mundo, solo ha quedado una, la teoría liberal. Sin embargo, cuando se quedó sola, todos empezaron a hablar al unísono del "fin de las ideologías". ¿Por qué?

El final del liberalismo y la llegada del post-liberalismo

Resulta que la victoria del liberalismo, la Primera Teoría Política, coincidió con su final. Pero la paradoja es sólo aparente.

El liberalismo representaba una ideología no tan dogmática como el marxismo. No obstante, era tan filosófica, estructurada y desarrollada cuanto él. El liberalismo se opuso al marxismo y al fascismo desde un punto de vista ideológico, emprendiendo una guerra tecnológica por la supervivencia y defendiendo el monopolio del derecho a la construcción del modelo de futuro. Mientras que las otras ideologías competidoras estaban vivas, el liberalismo persistió y fue

reforzado precisamente como una ideología, o sea, como un conjunto de ideas, de formas de ver y de proyectos de un sujeto histórico. Cada una de las tres teorías políticas tuvo su propio sujeto.

El sujeto del comunismo era la clase. El sujeto del fascismo era el estado, en el fascismo italiano de Mussolini, o la raza, en el nacionalsocialismo de Hitler. En el liberalismo, el sujeto es el individuo, liberado de todas las formas de identidad colectiva, de toda pertenencia. Mientras que la lucha ideológica tenia adversarios formales, naciones enteras y sociedades podían elegir —al menos en teoría— el sujeto sobre el cual centrarse: la clase, la raza, el Estado o el individuo. La victoria del liberalismo ha solucionado este problema: el individuo se convirtió en sujeto normativo de toda la humanidad.

Entonces empieza el fenómeno de la globalización, el modelo de una sociedad post-industrial comienza y la era postmoderna se inicia. Ahora, el sujeto individual ya no aparece como el resultado de una elección, sino como un dato obligatorio. La persona es liberada de sus "pertenencias", la ideología "de los derechos humanos" es ampliamente aceptada —por lo menos en teoría— y, de hecho, obligatoria.

La humanidad, compuesta de individuos, tiende naturalmente hacia la universalidad, se convierte en global y unificada. Así nació el proyecto de "estado global" y de "gobierno mundial", la llamada globalización. Además, un nuevo nivel de desarrollo tecnológico permite la independencia con respecto a las clases que estructuran las sociedades industriales, el post-industrialismo.

Los valores del racionalismo, del cientificismo y del positivismo son percibidos como formas veladas de estrategias represivas totalitarias, o la "gran narrativa" y están sujetos a la crítica. Paralelamente, hay una exaltación de la libertad total y de la independencia del individuo para con todos los factores inhibidores, incluso la razón, la moral, la identidad —social, étnica e incluso la sexual— la disciplina, etc. Esa es la condición posmoderna. En esta etapa, el liberalismo deja de ser la Primera Teoría Política y se convierte en la única práctica post-política. El "fin de la historia" se avecina, la política se sustituye por la economía —entonces completamente glo-

balizada— y los estados y las naciones son disueltos en el caldero de la globalización a escala mundial.

Vencedor, el liberalismo desaparece, convirtiéndose en otra cosa, el post-liberalismo. Ya no tiene una dimensión política, no aparece como una cuestión de elección sino como una especie de "destino"; Aquí es de donde viene la teoría de la sociedad post-industrial: "la economía es el destino".

Así que el final del siglo XXI coincide con el momento del fin de todas las ideologías. Ellas sufrieron diferentes fines: la Tercera Teoría Política fue destruida en su "juventud", La Segunda murió decrépita, la Primera renació en otra forma, el post-liberalismo —la sociedad de mercado global—. Pero en todos los casos, las formas que las tres teorías políticas han tenido en el siglo XX ya no son útiles, eficientes o adaptadas. Ellas no explican nada, no nos ayudan a comprender el presente y no logran responder a los desafíos globales. De esta conclusión surge la necesidad de una Cuarta Teoría Política.

La Cuarta Teoría Política como oposición al *status quo*

La Cuarta Teoría Política no surgirá por sí misma. Ella puede surgir o no. La condición de su aparición es la disidencia. La disidencia con el post-liberalismo como práctica universal, con la globalización, con la posmodernidad, con el "fin de la historia", con el *status quo*, con el desarrollo inerte del proceso civilizatorio a la aurora del siglo XXI. El *status quo* y la inercia no suponen absolutamente ninguna teoría política El mundo global es gobernado únicamente por las leyes económicas y morales universales de los "derechos humanos". Todas las decisiones políticas son sustituidas por decisiones técnicas. La técnica y la tecnología reemplazan todo el resto. El filósofo francés Alain de Benoist llama a esto de *la gouvernance* (la gobernanza). En lugar de políticos que toman las decisiones históricas, hay gestores y tecnólogos que optimizan la logística de la gestión pública. Las masas de seres humanos son consideradas como una masa única de objetos individuales. Por eso, la

realidad post-liberal —que es la virtualidad moviéndose cada vez más por encima de la realidad— conduce directamente a la abolición total de la política.

Algunos podrían argumentar que los liberales "mienten" cuando hablan de "el fin de las ideologías" —mi discusión con el filósofo Aleksandr Zinoviev fue precisamente acerca de este punto— y, en realidad, siguen siendo fieles a su ideología y simplemente niegan a las otras el derecho de existir. Este no es el caso. Cuando el liberalismo se convierte de una estructura ideológica en el único contenido de la existencia social y tecnológica presente, ya no es una "ideología", es un hecho existencial, es el orden "objetivo" de las cosas, que no es sólo difícil sino absurdo confrontar. El liberalismo en la era posmoderna pasó de la esfera del sujeto para la esfera del objeto. Esto conducirá a la sustitución completa de la realidad por la virtualidad.

La Cuarta Teoría Política se concibe, por lo tanto, como una alternativa al post-liberalismo, no como una ideología con relación a otra, sino como una idea en contraposición a la materia; como una posibilidad en conflicto con la realidad; como una realidad que aún no existe combatiendo lo que ya existe.

Además, la Cuarta Teoría Política no puede ser la continuación de la Segunda Teoría Política, ni de la Tercera. El fin del fascismo, como el fin del comunismo, no es sólo un malentendido debido a la casualidad, sino la expresión de una lógica muy clara de la historia. Ellos desafiaron el Espíritu moderno, el fascismo lo hizo casi abiertamente, el comunismo de modo velado, y ellos perdieron (ver la interpretación de la época soviética como versión "escatológica" de la sociedad tradicional en Mikhaïl Agoursky ou Sergueï Kara-Mourza).

Por lo tanto, la lucha contra la metamorfosis postmoderna del liberalismo en la forma de la posmodernidad y de la globalización debe ser cualitativamente diferente, basarse en nuevos principios y proponer nuevas estrategias. Sin embargo, el punto de partida de esta ideología, posible pero no garantizada, no fatal y no predeterminada, resulta de la libre voluntad de la persona, de su espíritu, de

rechazar la esencia del posmodernismo, y no de un proceso histórico impersonal.

Sin embargo, esta esencia —así como la investigación de la razón existente por detrás de la modernidad, que realizó su esencia de manera tan completa que ha agotado su contenido interno y pasó al reciclaje irónico de las etapas anteriores— es algo bastante nuevo, hasta ahora desconocido y que no se podía predecir de otra manera que utilizando la intuición y de modo fragmentario durante las etapas anteriores de la historia y de la lucha ideológica.

La Cuarta Teoría Política es un proyecto de "cruzada" contra la posmodernidad, la sociedad post-industrial, el proyecto liberal realizado en la práctica, la globalización y sus bases logísticas y tecnológicas.

Si la Tercera Teoría Política criticaba al capitalismo desde la derecha, y la Segunda Teoría Política criticaba el capitalismo desde la izquierda, en esta nueva fase la antigua topografía política ya no existe: es imposible definir dónde está la derecha o la izquierda relativamente al post-liberalismo. Sólo hay dos posiciones: la conformidad (el centro) y la disidencia (la periferia). Los dos posicionamientos son globales.

La Cuarta Teoría Política constituye, por lo tanto, la unión de un proyecto y un impulso común de todo lo que ha sido abandonado, rechazado y humillado durante la construcción de la "sociedad del espectáculo" —la postmodernidad—. "La piedra rechazada por los constructores es ahora la piedra angular" (Evangelio de Marcos, 12:10). El filósofo Alexander Sekatsky indica precisamente la importancia de los "márgenes" para la formación de un nuevo *eón* filosófico proponiendo como metáfora el término "metafísica de los escombros".

La batalla por la posmodernidad

La Cuarta Teoría Política hace frente a una nueva encarnación de su antiguo enemigo. Ella desafía el liberalismo, como la Segunda

y la Tercera teorías políticas lo hicieron antes, pero lo hace en una nueva situación. La principal novedad de esta situación consiste, en realidad, en que de las tres grandes ideologías políticas, sólo el liberalismo garantizó el derecho de detener el legado por detrás del espíritu de la modernidad y se ganó el derecho de crear el "fin de la historia" basado en sus propias suposiciones.

En teoría, el fin de la historia podría haber sido diferente: "el *Reich* planetario" —en caso de victoria de los nazis— o "el comunismo mundial" —si los comunistas tuviesen razón—. Sin embargo, el "fin de la historia" terminó por ser liberal —el primero a predecir esto fue el filósofo Alexandre Kojève, cuyas ideas fueron reiteradas por Francis Fukuyama—. Por lo tanto, como sucedió de esta manera, cualquier invocación a la modernidad y sus hipótesis, a los cuales en un grado u otro los representantes de la Tercera y, sobre todo, de la Segunda teoría política hacían referencia, pierde su relevancia. Ellos perdieron la batalla por la modernidad y los liberales ganaron. Es por eso que el tema de la modernidad —así como de la modernización— se puede quitar de la agenda. La batalla por la posmodernidad comienza.

Y es precisamente aquí que se abren nuevas perspectivas para la Cuarta Teoría Política. Esta posmodernidad, que se realiza hoy en la práctica, la postmodernidad post-liberal, cancela la dura lógica de la modernidad; después que se ha alcanzado la meta, las etapas para alcanzarlas pierden su significado. La presión del *corpus idéologique* se queda debilitado. La dictadura de las ideas se convierte en una dictadura de objetos, claves de acceso y códigos de barras. Aparecen nuevos agujeros en el tejido de la realidad posmoderna.

De la misma forma que en sus momentos la Tercera y la Segunda teorías políticas, entendidas como versiones escatológicas del tradicionalismo, intentaron "domar la modernidad" en su lucha contra el liberalismo —la Primera Teoría Política—, ahora hay una oportunidad de hacer algo similar con la posmodernidad, utilizando exactamente los "agujeros nuevos" de este último.

Frente a las alternativas ideológicas directas, el liberalismo ha desarrollado medios extraordinariamente eficaces en los que basó su

victoria. Pero es precisamente este triunfo que es el mayor riesgo para el liberalismo. Sólo es necesario determinar cuáles son estos nuevos elementos nocivos para el sistema mundializado y descifrar los códigos de acceso para forzar el sistema. Por lo menos, debemos intentar hacerlo. Los acontecimientos del 11 de septiembre en Nueva York sugieren que es posible, incluso tecnológicamente. La sociedad de redes puede ofrecer oportunidades incluso a sus opositores declarados. En todos los casos, es necesario, en primer lugar, comprender la posmodernidad y la nueva situación de una manera no menos profunda que el modo en que Marx había entendido la estructura del capitalismo industrial.

Frente a la posmodernidad, a la eliminación del programa de la Ilustración y el advenimiento de la sociedad del simulacro, la Cuarta Teoría Política debe extraer su "inspiración negra", interpretando esto como una motivación para la lucha, y no como un destino fatal. Se puede sacar de esta situación algunas conclusiones prácticas sobre la estructura de la Cuarta Teoría Política.

La reinterpretación del pasado y aquellos que han perdido

Si las Segunda y Tercera teorías políticas son inaceptables como punto de partida para la oposición al liberalismo, sobre todo por la manera como se veían a sí mismas, a lo que apelaban y por la forma que actuaban, nada nos impide cambiar la interpretación de su derrota como algo positivo. Puesto que la lógica de la historia de los tiempos modernos ha llevado a la postmodernidad, esto último constituye la esencia secreta de los mismos —que sólo es revelado al final.

Las Segunda y Tercera teorías políticas se veían como candidatas a la expresión del espíritu de la modernidad. Y estas afirmaciones han fracasado completamente. Todo en las viejas ideologías que se relaciona con estas intenciones no realizadas no tiene interés para los creadores de la Cuarta Teoría Política. Sin embargo, el hecho de que han perdido debe considerarse más como algo positivo que

negativo. Cuando fueron derrotadas, demostraron que no pertenecían al espíritu de la modernidad que, a su vez, condujo a la *matrix* post-liberal. Su valor reside precisamente en esto. Además, esto significa que los representantes de las Segunda y Tercera teorías políticas, conscientemente o no, estaban en el lado de la Tradición, aunque no hayan sacado las conclusiones necesarias o ni siquiera lo hayan reconocido.

Es necesario repensar la interpretación de las Segunda y Tercera teorías políticas, después de determinar lo que se debe rechazar y lo que tiene un cierto valor. Como ideologías completas, que no tienen otro propósito que ellas mismas, son totalmente insuficientes, tanto de punto de vista teórico como del práctico. Sin embargo, algunos de sus elementos marginales generalmente no aplicados y ubicados en su periferia o en la oscuridad —evoquemos una vez más la "metafísica de los escombros"— pueden, de manera inesperada, ser extraordinariamente valiosos y ricos en significado e intuiciones.

Sin embargo, en todos los casos, es necesario modificar la interpretación de las Segunda y Tercera teorías políticas utilizando nuevas claves, desde una nueva perspectiva y solamente después de rechazar cualquier credibilidad de estas estructuras ideológicas, en las cuales su "ortodoxia" se basaba. La ortodoxia es lo menos interesante y lo más inútil de ellas. Una lectura cruzada de estas teorías parece mucho más productiva: "Marx por medio de una perspectiva positiva de la derecha" o "Evola por medio de una perspectiva positiva de la izquierda". Pero tal contenido "nacional-bolchevique" fascinante —en el espíritu de Nikolai Oustrialov o de Ernst Niekisch— no es suficiente por sí mismo, porque la simple suma de las Segunda y Tercera teorías políticas no nos llevará a ninguna parte. Es sólo en retrospectiva que podemos dibujar los contornos de sus zonas de convergencia, que se oponían decididamente al liberalismo. Este ejercicio metodológico sirve como calentamiento antes de empezar la elaboración plena y completa de la Cuarta Teoría Política.

Una lectura verdaderamente importante y decisiva de las Segunda y Tercera teorías políticas sólo es posible a la luz de una Cuarta Teoría Política ya constituida. La posmodernidad y sus con-

diciones —el mundo global, la gobernanza, la sociedad de mercado, la universalidad de los derechos humanos, "la dominación real del capital", etc.— son objetos de la Cuarta Teoría Política, aunque, como valores, sean negados perentoriamente.

El retorno de la tradición y de la teología

La tradición —la religión, la jerarquía y la familia— y sus valores han sido abatidos en el amanecer de la modernidad. En realidad, las tres teorías políticas fueron pensadas como estructuras ideológicas artificiales por individuos que interpretaron de diferentes maneras "la muerte de Dios" (Friedrich Nietzsche), "el desencanto del mundo" (Max Weber) y "el fin de lo sagrado". En esto consistía la esencia de la nueva era: el hombre había tomado el lugar de Dios, la filosofía y la ciencia, el lugar de la religión y las estructuras racionales, voluntarias y tecnológicas habían reemplazado a la Revelación.

Sin embargo, si el moderno se agota en el posmoderno, al mismo tiempo termina la lucha abierta contra la religión. Los hombres postmodernistas no son hostiles a la religión, sino indiferentes. Además, algunos aspectos de la religión relativos, en general, a las regiones del infierno —"la textura de los demonios" de los filósofos postmodernistas— parecen muy atractivos a las personas de la postmodernidad. En todos los casos, el tiempo de la persecución de la Tradición terminó, aunque, de acuerdo con la lógica del post-liberalismo, esto nos conduzca probablemente a la creación de una nueva pseudo-religión mundial, basada sobre restos de cultos sincréticos, en el ecumenismo descarado y caótico y en la "tolerancia". Y a pesar de que esta evolución de los acontecimientos es, de alguna manera, aún más terrible que el ateísmo directo e irreflexivo y que el materialismo dogmático, la disminución de la persecución de la fe puede ser una oportunidad para ésta si los defensores de la Cuarta Teoría Política se muestran consecuentes e irreductibles en la protección de los ideales y valores de la Tradición.

Ahora es posible defender un programa político que estaba fuera de la ley en la era moderna. Y esto no tiene más el aire tan ridículo y condenado al fracaso como en el pasado, principalmente porque todo en la posmodernidad parece ridículo y condenado al fracaso, incluso sus elementos más glamorosos. No es una coincidencia que los héroes de la posmodernidad sean monstruos, aberraciones, travestis y degenerados: es la imposición de la moda. Comparados a los payasos mundiales, nada ni nadie va a parecer "demasiado arcaico", incluso los hombres de la Tradición ignorantes de las exigencias de la nueva era. Tanto los notables éxitos del fundamentalismo islámico como el resurgimiento de la influencia de sectas protestantes particularmente arcaicas —los dispensacionalistas, los mormones, etc.— en la política exterior de los Estados Unidos son ejemplos de esta situación. George W. Bush inició la guerra en Irak porque, según sus propias palabras, "Dios me dijo: ¡Golpea Iraq!" Esto está muy de acuerdo con el espíritu de sus mentores protestantes metodistas.

Así, la Cuarta Teoría Política puede volverse hacia todo lo que precedió a la modernidad con el fin de extraer su inspiración. El reconocimiento de la "muerte de Dios" deja de ser una obligación fundamental para aquellos que quieran seguir siendo relevantes en la sociedad actual. Los individuos posmodernos están ya tan resignados a este evento que no pueden entenderlo: "¿Quién murió exactamente?" Sin embargo, aquellos que desarrollaron la Cuarta Teoría Política también pueden olvidar por completo este "evento". "Creemos en Dios, pero no hacemos caso a los que enseñan su muerte, del mismo modo que dejamos de lado las palabras de los locos".

Así, la teología está de vuelta y se convierte en el elemento más importante de la Cuarta Teoría Política. Cuando regresa, la posmodernidad —la globalización, el post-liberalismo, la sociedad post-industrial— se identifica fácilmente con el "reinado del Anticristo" o sus análogos en otras religiones: "*dajja*" entre los musulmanes, "*érev rav*" entre los judíos, "*kali-yuga*" entre los hindúes, etc. Esto no es una metáfora para movilizar las masas, sino un hecho religioso —el hecho del Apocalipsis.

Mitos y arcaísmo en la Cuarta Teoría Política

Si, para la Cuarta Teoría Política, el ateísmo de los tiempos modernos ya no es obligatorio, la teología de las religiones monoteístas, que desplazó a su vez otras culturas sagradas, no será tampoco la última instancia de la verdad (más precisamente, puede ser y puede no ser). Teóricamente, nada limita la profundidad de la apelación a los antiguos valores arcaicos, que, correctamente identificados y comprendidos, pueden muy bien ocupar un lugar definido en una nueva estructura ideológica. Liberándose de la necesidad de someter la teología al racionalismo moderno, los portadores de la Cuarta Teoría Política pueden ignorar completamente a los elementos teológicos y dogmáticos que, en las sociedades monoteístas, sobre todo en sus etapas más avanzadas, fueron afectados por el racionalismo. Además, fue este mismo racionalismo que llevó a la aparición, por encima de las ruinas de la cultura cristiana de Europa, del deísmo y, después, del ateísmo y del materialismo, durante la realización de las etapas del programa de los tiempos modernos.

No sólo es posible tomar como escudo los símbolos superiores de la fe que están más allá de la razón, sino también estos elementos irracionales de los cultos, de los ritos y de las leyendas, que dejaron perplejos a los teólogos de épocas anteriores. Si rechazamos la idea de progreso como algo específico de la modernidad —que, como vimos, se terminó— entonces todo lo que es antiguo agrega valor y credibilidad simplemente por ser antiguo. Antiguo significa bueno y cuanto más antiguo, mejor.

La más antigua de las creaciones es el paraíso. Los portadores la Cuarta Teoría Política en el futuro deben aspirar a encontrarlo nuevamente.

Heidegger y el "Evento" (*Ereignis*)

Y, por último, tenemos el fundamento profundo —¡ontológico!— de la Cuarta Teoría Política. Aquí, tenemos que prestar aten-

ción no a las teologías y mitologías, sino a la experiencia filosófica profunda del pensador que ha hecho un intento único de construir una ontología fundamental, la doctrina más abarcadora, paradójica, profunda y penetrante del Ser. Se trata de Martin Heidegger.

En resumen, la concepción de Heidegger está a continuación. En los albores de las ideas filosóficas, los hombres —los europeos o, más exactamente, los griegos— situaban la cuestión del Ser en el centro de su pensamiento. Pero, al hacerlo su sujeto primario, corrían el riesgo de perderse en los matices de la relación particularmente compleja entre el Ser y el pensar, entre el Ser puro (*Seyn*) y su expresión en la existencia —un ser (*Seiende*)—, entre la experiencia humana del Ser-en-el-mundo (*Dasein*) y el ser-en-sí (*Sein*). Este fallo ya se había producido en las enseñanzas de Heráclito sobre la physis y el logos. A continuación, el mismo fallo es evidente en la obra de Parménides, y, también, en Platón, quien colocó las ideas entre el hombre y la existencia, y que definió la verdad como su equivalente —la teoría referencial del conocimiento—. Con esta doctrina, el fallo llegó a su culminación. Aquí aparece una alienación que gradualmente conduce a la aparición del "pensamiento calculador" (*das rechnendeDenken*) y, entonces, al desarrollo de la técnica. Poco a poco, el individuo pierde de vista su propio Ser e ingresa en el camino del nihilismo. La esencia de la técnica —basada en la relación técnica con el mundo— expresa ese nihilismo que se acumula continuamente. En la era moderna, esta tendencia alcanzó su punto máximo; el desarrollo técnico (*Gestell*) desplaza definitivamente al Ser y pone en el trono la "nada". Heidegger detestaba ferozmente el liberalismo, que él consideraba una expresión de "la fuente del pensamiento calculador" que se encuentra en el corazón del "nihilismo occidental".

La postmodernidad, que Heidegger no vivió para ver, es, en todos los sentidos, el olvido final del Ser, la "medianoche", donde la nada —el nihilismo— comienza a aparecer en todas las fisuras. Pero su filosofía no era desesperanzadoramente pesimista. Él creía que la nada es el otro lado del propio Ser que —de manera paradójica— recuerda a la humanidad su existencia. Si logramos descifrar la lógica

del desdoblamiento del Ser, la humanidad pensante puede salvarse con la velocidad del rayo en el momento de mayor riesgo. "Aquí, donde existe el mayor riesgo se encuentra la salvación", dice Heidegger citando la poesía de Friedrich Hölderlin.

Heidegger utiliza un término especial, *das Ereignis* —el "acontecimiento"—, para describir este regreso repentino del ser. Ocurre exactamente a la medianoche del mundo, en el momento más oscuro de la historia. Heidegger mismo constantemente vacilaba acerca de si este punto ya había llegado, o "no todavía". El eterno "todavía no" ...

La filosofía de Heidegger puede demostrar ser el eje central que hace la conexión con todo a su alrededor: de la reinterpretación de las Segunda y Tercera teorías políticas hasta el retorno de la teología y de la mitología. Así, en el corazón de la Cuarta Teoría Política, en su centro magnético, se encuentra la trayectoria de los *Ereignis* —el "Evento"— que se acerca. Encarnará el regreso triunfal del Ser, en el momento exacto en que la humanidad se olvida por completo de él, a tal punto que sus últimos vestigios desaparecen.

La Cuarta Teoría y Rusia

Hoy en día, muchas personas comprenden intuitivamente que Rusia no tiene lugar en el "admirable mundo nuevo" de la globalización, de la posmodernidad y del post-liberalismo. En primer lugar, el Estado mundial y el gobierno mundial están gradualmente aboliendo todos los Estados-nación en general. Más importante aún es el hecho de que la totalidad de la historia de Rusia es una discusión dialéctica con Occidente y contra la cultura occidental, la lucha por la defensa de nuestra propia —con frecuencia sólo intuitivamente comprendida— verdad rusa, nuestra propia idea mesiánica, y nuestra propia versión del "fin de la historia"; no importa la forma en que se expresa, si a través de la ortodoxia moscovita, del imperio secular de Pedro, o de la revolución comunista mundial. Las mentes más brillantes de Rusia vieron claramente que Occidente se estaba mo-

viendo hacia el abismo. Ahora, observando hacia dónde la economía neoliberal y la cultura posmoderna han llevado al mundo, podemos estar seguros de que esta intuición, impulsando a generaciones del pueblo ruso para buscar alternativas, estaba completamente justificada.

La actual crisis económica mundial es sólo el comienzo. Lo peor aún está por venir. La inercia del proceso posliberal es tal que un cambio de rumbo es imposible: para salvar a Occidente, la "tecnología emancipada" sin restricciones (Oswald Spengler), va a buscar medios tecnológicos más eficientes, pero puramente técnicos. Esta es la nueva fase en la llegada de la *Gestell*, extendiendo la mancha nihilista del mercado global sobre todo el planeta. Pasando de una crisis a otra y de una burbuja a otra, la economía globalizante y las estructuras de la sociedad post-industrial sólo hacen más y más negra la noche de la humanidad. Es tan negro, de hecho, que poco a poco olvidamos que es de noche. "¿Qué es la luz?", la gente se pregunta, sin haberla visto jamás. Por ejemplo, en el momento de la erupción de la crisis financiera de 2008, miles de estadounidenses realizaron una manifestación, pidiendo al gobierno una nueva burbuja económica. ¿Podrían ser más ciegos?

Es evidente que Rusia necesita seguir un camino diferente, el suyo. Aquí está la cuestión y la paradoja. Huir de la lógica posmoderna en un solo país no será tan simple. El modelo soviético intentó y cayó. Tras ese punto, la situación ideológica ha cambiado irreversiblemente, así como el equilibrio estratégico de poder. Para Rusia salvarse y salvar a los otros, crear una especie de milagro tecnológico o una estrategia engañosa es insuficiente. La historia del mundo tiene su propia lógica. Y el "fin de la ideología" no es un fallo aleatorio, sino el comienzo de una nueva etapa, aparentemente la última.

En esta situación, el futuro de Rusia depende totalmente de nuestros esfuerzos para desarrollar la Cuarta Teoría Política. No vamos a ir muy lejos y solamente servirá para postergar lo inevitable si sólo seleccionamos las opciones locales que nos ha dado la globalización y hacemos superficialmente la corrección del *status quo*. El desafío de la postmodernidad es tremendamente significativo: tiene

sus raíces en la lógica del olvido del Ser y en el alejamiento de la humanidad de sus raíces existenciales (ontológicas) y espirituales (teológicas). Responder a esto con innovaciones ilusorias o sustituciones de relaciones públicas es imposible. Por lo tanto, es necesario referirse a los fundamentos filosóficos de la historia y hacer un esfuerzo metafísico con el fin de resolver los problemas actuales —la crisis económica mundial, la lucha contra el mundo unipolar, así como la preservación y el fortalecimiento de la soberanía, etc.

Es difícil decir cómo resultará el proceso de desarrollo de esta teoría. Una cosa es clara: no puede ser un esfuerzo individual o uno que se limita a un pequeño grupo de personas. El esfuerzo debe ser compartido y colectivo. Por lo tanto, los representantes de otras culturas y pueblos, tanto de Europa como de Asia, nos pueden ayudar, ya que sienten la tensión escatológica del momento presente de una manera igual de aguda y están desesperadamente buscando un camino para salir del callejón sin salida mundial.

Sin embargo, es posible afirmar por adelantado que la versión rusa de la Cuarta Teoría Política, basada en el rechazo del *status quo* en sus dimensiones prácticas y teóricas, se centrará en la "*Ereignis* rusa". Este va a ser el "Evento", único y extraordinario, para el cual muchas generaciones de rusos han vivido y esperado, desde el nacimiento de nuestra nación a la llegada futura del Fin de los Días.

Capítulo II

DASEIN COMO ACTOR

ETAPAS
Y PROBLEMAS EN EL DESARROLLO
DE LA CUARTA TEORÍA POLÍTICA

Siendo partidario del desarrollo cíclico y oponiéndome a Francis Bacon y a su teoría del conocimiento, me gustaría sugerir el desarrollo y modificación, de una manera continua, de los enfoques a temas específicos y a áreas de pensamiento. En repetidas ocasiones hemos clarificado la noción de "conservadurismo", llevando a cabo una serie de conferencias y simposios científicos sobre la Cuarta Teoría Política. Creemos que estos esfuerzos, cuyos resultados han sido publicados en revistas [1], antologías, monografías y sitios web, no se realizaron en vano, y que el lector está más o menos familiarizado con ellos. Por lo tanto, propongo que sigamos adelante.

Voy a demostrar, con ejemplos concretos, lo que se ha hecho para promover la discusión de la Cuarta Teoría Política y, en consecuencia, los resultados observables de las actividades desarrolladas por el Centro de Investigación Conservador de la Facultad de Sociología de la Universidad Estatal de Moscú y por el Club Conser-

[1] Edición #1 de la revista *Russkoe Vremia* (Tiempo de Rusia), publicado en 2009, fue completamente dedicado al tema del conservadurismo.

vador de San Petersburgo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Estatal de San Petersburgo. Esto incluye dos libros que fueron publicados recientemente en San Petersburgo, por la maravillosa casa editorial Ánfora: "Contra el liberalismo: hacia la Cuarta Teoría Política", de Alain de Benoist, y el mío proprio "La Cuarta Teoría Política" [2]. El libro del filósofo Alain de Benoist, que disertó en la Universidad Estatal de San Petersburgo durante las "Jornadas de Filosofía" que tuvieron lugar allí, es un compendio de sus puntos de vista sobre la filosofía y las ciencias políticas en relación a los grandes temas de nuestro tiempo: la globalización, la crisis económica y social, el proceso de integración europea, las nuevas tendencias políticas y sociales, la relación entre Europa y Rusia, el humanismo, etcétera. Todos estos problemas se abordan desde un punto de vista crítico hacia la ideología liberal que domina el mundo —la primera y más estable teoría política—. A falta de competición tras la caída del comunismo, el liberalismo se ha convertido en el blanco principal de las críticas de aquellos que son conscientes de los efectos negativos del *status quo* en la política, en lo social, en la economía, en la cultura, en la ideología, etcétera, y de aquellos que están buscando una alternativa. Las viejas alternativas al liberalismo —el comunismo y el fascismo— fueron superadas por la historia y descartadas y, cada una a su manera, han demostrado su ineficacia e incompetencia. Por lo tanto, la búsqueda de una alternativa al liberalismo debe tener lugar en otra parte. El área de búsqueda es designado como el dominio de la Cuarta Teoría Política. Este enfoque corresponde exactamente al tema: "Conservadurismo: ¿El Futuro o una Alternativa?" Si pensamos en una alternativa y la correlacionamos con el plan existente para el futuro, entonces debemos entender claramente lo que esta alternativa va a reemplazar. La respuesta es simple: el liberalismo como el discurso mundial dominante. Por lo tanto, la única alternativa importante lógicamente debe ser dirigida contra el liberalismo,

[2] Dugin, Alexander, *Chetvertaia politicheskaia teoriia*, (St. Petersburg, Amphora, 2009) — on the Web: http://konservatizm.org/konservatizm/amfora/031209153016. xhtml.

de ahí el título del libro de Alain de Benoist. Sin embargo, la pregunta sigue siendo: ¿el conservadurismo es adecuado a esta función? En parte, hemos escuchado la respuesta en el discurso de Benoist, en el cual criticaba la teoría liberal del progreso. Este enfoque filosófico propone que el conservadurismo es el candidato más lógico para una alternativa al liberalismo, sea como una visión del mundo relativizadora o que rechaza por completo el progreso. Lo que queda, entonces, es especificar el tipo de conservadurismo en cuestión: es obvio que el conservadurismo liberal no puede ser considerado como una alternativa al liberalismo, siendo una variante suya. Así, por eliminación, podemos hacer una proposición: hay que buscar una alternativa al liberalismo en versiones no liberales del conservadurismo. Todo esto es lógico, ya que el propio Benoist es conocido como un filósofo con posiciones conservadoras —algunas veces se refieren a el como uno de los pioneros de la "Nueva Derecha" europea— pero la clase particular de conservadurismo que tiene en mente es evidente a partir de su libro recién publicado.

Hay otro aspecto digno de mención en cuanto al título del libro de Benoist. Muchos lectores recordarán otro manifiesto ideológico dirigido contra el liberalismo llamado *Después del Liberalismo* [3] de Immanuel Wallerstein. A pesar de la similitud en sus títulos y del objeto de la crítica, hay una diferencia significativa. Wallerstein critica el liberalismo desde el punto de vista de la izquierda —a partir de la posición neo-marxista—. Y, como cualquier marxista, ve al liberalismo —la democracia burguesa y el capitalismo— como una fase del desarrollo histórico, que es progresista en comparación con las fases anteriores de desarrollo —tales como el feudalismo o la esclavitud— pero es inferior a lo que debe venir después de él —el socialismo, el comunismo, etc.—. Estamos hablando de una crítica "desde la izquierda" y, de cierta manera, que tiene como punto de partida el futuro —el cual se expresa en el título del libro de Wallerstein, *Después de Liberalismo*—. Esta es una característica

[3] Wallerstein, Immanuel, *After Liberalism*, New York, New Press, 1995.

típica del marxismo. Para Benoist, ni la superioridad del liberalismo sobre los modelos anteriores de sociedades, ni las ventajas de un futuro comunista, son obvias. Por lo tanto, a pesar de la similitud de títulos, hay una diferencia fundamental entre las posiciones iniciales de los autores: con Wallerstein, se trata de la crítica "a partir de la izquierda"; Benoist hace una crítica "a partir de la derecha". Otra diferencia es la relación con el liberalismo. Según Wallerstein, el fin del liberalismo es un resultado inevitable de acuerdo con la lógica de las historias sociopolítica y socioeconómica, por lo que habló fácilmente de un "después". Para Benoist, la cuestión sigue siendo: hay que luchar contra el liberalismo, sin embargo, en esta lucha moral e históricamente justificada, no hay resultados garantizados. Es importante luchar contra el liberalismo aquí y ahora; es importante identificar sus vulnerabilidades; es importante forjar una visión del mundo alternativa —pero el futuro está en nuestras manos y es abierto y no predeterminado. Wallerstein, en diversos grados, ve las cosas mecánicamente, como cualquier marxista, en tanto que Benoist es un organicista y holista, como cualquier (verdadero) conservador.

El último punto que me gustaría destacar en lo que se refiere a las ideas de Alain de Benoist y su relevancia es su comprensión del concepto del "Cuarto *Nomos* de la Tierra" [4] de Carl Schmitt —es decir, la relación entre la ciencia política y la "teología política" con la geopolítica y el nuevo modelo de la organización política del espacio.

De mi parte, en el libro *La Cuarta Teoría Política*, he revisado las tres principales teorías políticas del pasado —el liberalismo, el marxismo (socialismo) y el fascismo (incluyendo el nacionalsocialismo)—, valorado su equilibrio e identificado los horizontes para el desarrollo de la Cuarta Teoría Política más allá de las tres ideologías del pasado. Esto, por supuesto, está muy lejos de cualquier dogmatismo o propuesta para una respuesta completa al problema planteado. Sin embargo, estos son los pasos específicos hacia la pre-

[4] Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York, Telos Press, 2003.

paración para hacer frente a este problema. Sin repetir lo que se dijo en mi libro y en el libro de Alain de Benoist, voy a tratar de hacer cierto número de observaciones acerca del desarrollo de este tema.

Lo que es la cuarta teoría política, en términos de contra lo que ella se opone, es ahora claro. No es ni fascismo, ni comunismo, ni liberalismo. En principio, este tipo de negación es muy significativa. Ella encarna nuestra determinación de ir más allá de los paradigmas ideológicos y políticos habituales y hacer un esfuerzo para superar la inercia de los clichés en el pensamiento político. Esto por sí solo es una invitación muy estimulante para un espíritu libre y una mente crítica. Yo verdaderamente no entiendo por qué ciertas personas, cuando se enfrentan con el concepto de la Cuarta Teoría Política, no se apresuran a abrir inmediatamente una botella de champán y no empiezan a bailar y a regocijarse, celebrando el descubrimiento de una nueva posibilidad. Después de todo, esto es una especie de Año Nuevo filosófico —un excitante salto hacia lo desconocido—. El "Año Viejo" fue testigo de la lucha entre las tres ideologías políticas —una de las cuales fue tan sangrienta que se cobró millones de vidas—. Toda la crítica al liberalismo era o fascista o comunista. Estas críticas quedaron en el pasado, pero la más antigua de esas ideologías —el liberalismo— todavía está aquí. El liberalismo es el remanente del "Año Viejo"; es un residuo, un pasado incierto que no se ha enviado correctamente al olvido. Ya ha pasado, pero no quiere partir permanentemente de modo alguno. En resumen, se trata de una quimera, "el dragón que traga el sol" o "los malos espíritus que secuestraron a la doncella de la nieve" antes del Año Nuevo. En cierto sentido, el liberalismo encarna todo lo que estaba en el pasado. La Cuarta Teoría Política es el nombre de un descubrimiento y de un nuevo comienzo.

Destacando la importancia de la crítica y resaltando sobre todo el hecho de que es un rechazo radical de las tres teorías políticas —liberalismo, comunismo y fascismo— y sus variantes, yo sugiero que nosotros contemplemos el contenido positivo de la "Cuarta Teoría Política". El hecho de que hayamos identificado a lo que nos oponemos es, en sí mismo, un logro importante y requiere un pro-

fundo conocimiento del tema. La sola idea de poner fin al fascismo, al comunismo y al liberalismo es una cosa muy estimulante. La Cuarta Teoría Política proclama: "¡diga 'no' al fascismo, 'no' al comunismo, y 'no' al liberalismo!" "¡El liberalismo no va a funcionar!" "¡No pasarán!", de la misma manera que el fascismo no ha pasado. El Muro de Berlín, también, ha colapsado; sólo queda polvo de la única barrera visible que separaba los comunistas de los capitalistas liberales. Los comunistas no pasaron, tampoco. Ahora, lo necesario es que los liberales no pasen —y ¡no pasarán—! Pero para que ellos no pasen, los fragmentos del Muro de Berlín no son suficientes, como el propio muro, en sí mismo, era insuficiente. El muro existía, pero ellos todavía pasaban. Aún menos útiles son las sombras oscuras del Tercer *Reich* y sus *nezalezhnye* [5], inspirando solamente a la brutal juventud punk y los sueños pervertidos de los sadomasoquistas.

En consecuencia, sugerimos ir más allá de la fase nihilista de la Cuarta Teoría Política hacia algo constructivo. Una vez que las tres teorías políticas han sido descartadas como conjunto sistematizado, podemos tratar de mirarlas desde una perspectiva diferente. Ellas están siendo rechazadas como sistemas ideológicos completos, cada una con base en argumentos separados. Como cualquier sistema, consisten de elementos que no pertenecen a ellos. Las tres ideologías políticas tienen sus sistemas filosóficos, grupos, metodologías explicativas y representan un todo que es una estructura derivada de su "círculo hermenéutico" y sus creencias fundamentales. Ellas son lo que su conjunto es. Desmembradas en componentes, pierden su significado y sentido. Un elemento constitutivo de la ideología liberal, marxista —socialista o comunista—, o fascista —incluyendo la nacionalsocialista— no es liberalismo, marxismo o fascismo. No es que los elementos sean completamente neutrales, pero fuera de su contexto ideológico estricto se puede encontrar o descubrir un significado diferente o nuevo para ellos. Los aspectos positivos del desarrollo de la Cuarta Teoría Política se basan

[5] En ruso: "cadáveres independientes". Los rusos utilizan este término para referirse a los simpatizantes nacionalsocialistas entre los ucranianos occidentales.

en este principio. Una revisión de las tres ideologías políticas y un análisis de cada una de manera poco convencional puede dar algunas pistas sobre el contenido sustantivo de nuestra propia teoría.

En cada una de las tres ideologías hay un sujeto histórico claramente definido. En la ideología liberal, el sujeto histórico es el individuo. El individuo se concibe como una unidad que es racional y dotado de una voluntad (la moral). El individuo es a la vez un dato y el objetivo del liberalismo. Es un dato, pero uno que con frecuencia no tiene consciencia de su identidad como individuo. Todas las formas de identidad colectiva —étnica, nacional, religiosa, de casta, etcétera— impiden la conciencia del individuo de su propia individualidad. El liberalismo estimula al individuo a convertirse en él mismo, es decir, liberarse de todas esas identidades y dependencias sociales que limitan y definen al individuo desde el exterior. Este es el sentido del liberalismo (en inglés, *liberty*, en latín, *libertas*): el llamado a ser "liberado" (en latín *liber*) de todas las cosas externas. Por otra parte, los teóricos liberales —en particular John Stuart Mill— han destacado el hecho de que estamos hablando de una "libertad de" [6], es decir, a respecto de la liberación de las cadenas, identificaciones y restricciones que se imponen a la voluntad del individuo. En cuanto a cuál es el propósito de esta libertad, los liberales permanecen en silencio. Establecer alguna clase de meta normativa es, a sus ojos, restringir el individuo y su libertad. Por lo tanto, ellos separan estrictamente la "libertad de", que consideran como un imperativo moral del desarrollo social, de la "libertad para" (en inglés, *freedom*), que es la normativización de cómo, por qué y con qué fin esa libertad debe ser utilizada. Esta última queda a la discreción del sujeto histórico o, en otras palabras, el individuo.

El sujeto histórico de la Segunda Teoría Política es la clase. La estructura de clases de la sociedad y el conflicto entre la clase explotadora y la clase explotada es el núcleo de la dramática visión que los comunistas tienen de la historia. La historia es la lucha de clases

[6] Mill, John Stuart, *On Liberty and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

y la política es su expresión. El proletariado es un sujeto histórico dialéctico, que es llamado a liberarse de la dominación de la burguesía y a construir una sociedad sobre nuevas bases. El individuo se concibe aquí solamente como parte de una clase y adquiere existencia social sólo en el proceso de construcción de la conciencia de clase.

Y, por último, el sujeto de la Tercera Teoría Política es el Estado (en el fascismo italiano) o la raza (en el nacionalsocialismo alemán). En el fascismo, todo está basado en una versión derechista del hegelianismo, ya que el mismo Hegel consideraba el Estado prusiano como el pico de desarrollo histórico en que el espíritu subjetivo podría perfeccionarse. Giovanni Gentile, proponente del hegelianismo, aplicó este concepto a la Italia fascista [7]. En el nacionalsocialismo alemán, el sujeto histórico es la "raza aria" [8], que, según los racistas, "lleva a cabo la lucha eterna contra las razas subhumanas". Las terribles consecuencias de esta ideología son demasiado bien conocidas para que nosotros insistamos en ellas. Sin embargo, fue esta la definición original de un sujeto histórico que estaba en el corazón de las prácticas criminales de los nazis.

La definición de un sujeto histórico es la base fundamental para las ideologías políticas en general y determina sus estructuras. Por lo tanto, en esta materia, la Cuarta Teoría Política debe actuar de manera radical y rechazar todas estas construcciones como candidatos a un sujeto histórico. El sujeto histórico no es ni el individuo, ni la clase, ni el Estado, ni la raza. Este es el axioma antropológico e histórico de la Cuarta Teoría Política.

Asumimos que está claro para nosotros quién —o qué— no puede ser el sujeto histórico. Pero entonces ¿quién —o qué— puede?

Nosotros limpiamos un espacio y planteamos correctamente la pregunta. Nosotros especificamos el problema de clarificar el sujeto histórico de la Cuarta Teoría Política. Ahora hay un gran vacío,

---

[7] Gregor, A. James, *Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism*, New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2001.

[8] Rosenberg, Alfred, *The Myth of the Twentieth Century: An Evaluation of the Spiritual-Intellectual Confrontations of Our Age*, Torrance, California, Noontide Press, 1982.

que es extremadamente interesante e importante. Entrando en el fondo de este vacío, proponemos cuatro hipótesis, que no son mutuamente excluyentes y que pueden ser examinadas tanto colectiva como individualmente.

La primera hipótesis sugiere abandonar toda clase de interpretación que afirme la existencia de una compencia para el papel de un sujeto histórico, como dice la teoría política clásica, asumiendo que el objeto de la Cuarta Teoría Política es algún tipo de compuesto —no el individuo, clase, estado, raza o nación en separado, pero una cierta combinación de los mismos—. Esta es la hipótesis de un sujeto compuesto.

La segunda hipótesis es abordar el problema desde el punto de vista de la fenomenología. Pongamos todo lo que sabemos sobre el tema histórico fuera del marco de las ideologías clásicas, realizando el método husserliano de *epoché* y tratemos de definir empíricamente qué "mundo vital" se abrirá ante nosotros —el mundo vital de la política, de la metafísica o de la teología— [9]. ¿Es posible considerar la historia política sin un sujeto? ¿La historia como tal? Al final, en teoría, hubo períodos históricos en que la política existía, pero no había sujeto en el sentido filosófico cartesiano. Por supuesto, incluso este "pre-sujeto" en la historia política fue reinterpretado, retrospectivamente, de acuerdo con diversas ideologías. Pero, si ya no confiamos en las ideologías —las tres teorías políticas— entonces su reconstrucción histórica no es un axioma para nosotros. Si consideramos la historia política en el estilo de la Escuela de los *Annales* —el método de Fernand Braudel—, entonces tenemos la oportunidad de descubrir una imagen bastante polifónica, ampliando nuestra comprensión del tema. En el espíritu de Peter Berger [10], podemos abrir la perspectiva de la "desecularización" —a lo largo de la historia las organizaciones religiosas con frecuencia ac-

---

[9] Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1985.

---

[10] Berger, Peter L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans, 1999.

tuaron como sujetos políticos— o, con Carl Schmitt [11], podemos repensar la influencia de la Tradición en la toma de una decisión política —en el espíritu de la doctrina de Schmitt de "decisionismo"—. Descartando el dogma del progreso tendremos la revelación de una amplia gama de actores políticos, operando hasta y más allá de la Nueva Era, lo que encaja en el enfoque conservador. Pero somos libres para seguir nuestra búsqueda hacia lo que pueda sustituir al sujeto histórico en el futuro —quizás en las hipótesis exóticas de Deleuze y Guattari sobre el rizoma, un "cuerpo sin órganos", "micropolítica", etcétera; o en el horizonte de la proto-historia con Baudrillard y Derrida— texto, deconstrucción, *différance*, etcétera. Ellos nos ofrecen nuevas —y esta vez no totalmente conservadoras— capacidades. Por lo tanto, no vale la pena que las rechacemos por adelantado, simplemente en función de las simpatías de sus autores hacia el marxismo y su filiación izquierdista.

La tercera hipótesis trata de forzar el método fenomenológico y acelerar varios pasos: nosotros podemos considerar el *Dasein* [12] de Heidegger como el sujeto de la Cuarta Teoría Política. El *Dasein* es descrito en la filosofía de Heidegger detenidamente por medio de su estructura existencial, lo que hace posible la construcción de un modelo holístico complejo basado en él, el desarrollo del cual dará lugar a, por ejemplo, una nueva comprensión de la política. Muchos investigadores han perdido de vista el hecho de que Heidegger, sobre todo en su fase intermedia entre 1936 y 1945, desarrolló una historia completa de la filosofía centrada en el *Dasein*, el cual, como se ha hecho evidente en retrospectiva, puede formar la base de una plena y bien desarrollada filosofía política.

Por lo tanto, aceptar la hipótesis del *Dasein* inmediatamente nos da un amplio mapa para navegar por la construcción de la historia necesaria para una teoría política. Si el sujeto es el *Dasein*, en-

[11] Schmitt, Carl, *Dictatorship*, Oxford, Blackwell Publishers, 2010.

[12] Heidegger, Martin, *On Time and Being*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

tonces la Cuarta Teoría Política constituiría una estructura ontológica fundamental que se desarrolla sobre la base de la antropología existencial. Nosotros podemos trazar la dirección para especificar este tipo de enfoque:

- *Dasein* y el Estado;
- *Dasein* y la estratificación social;
- *Dasein* y el poder (la voluntad de poder);
- El Ser y la política;
- Los horizontes de la temporalidad política;
- Espacialidad existencial y la fenomenología de las fronteras;
- El príncipe y nada;
- El Parlamento, la elección, y "Ser-para-la-muerte";
- La ciudadanía y el papel de los guardianes del Ser;
- Referéndum y la intencionalidad;
- Lo auténtico y lo inauténtico en la jurisprudencia;
- La filosofía existencial de la jurisprudencia;
- Revolución y la huida de los dioses;
- La urbanización y la casa del ser.

Naturalmente, esto no es más que un esbozo superficial de las áreas de interés para la nueva ciencia política.

La cuarta hipótesis apela al concepto de "imaginación" (*l'imaginaire*). Este tema se describe detalladamente en las obras de Gilbert Durand [13], cuyas ideas básicas explico en mi nuevo trabajo *Sociología de la Imaginación* [14]. La imaginación como estructura es anterior al individuo, a la cultura, al colectivo, a la clase y a la raza (si la raza existe como un fenómeno sociológico, lo que es incierto), así como al Estado. Según Durand, quien desarrolló las ideas de Carl Gustav

[13] Schmitt, Carl, *Dictatorship*, Oxford, Blackwell Publishers, 2010.

[14] Dugin, Alexander, *Sotsiologiia voobrazheniia: Vvedenie v strukturnuiu sotsiologiiu*, Sociology of the Imagination: Introduction to Structural Sociology — Moscow, 2010.

Jung y Gastón Bachelard, la imaginación forma el contenido de la existencia humana sobre la base de las estructuras internas, originales e independientes que están integradas en ella. La interpretación de los procesos políticos en la historia *a posteriori* no tiene ninguna dificultad para la "sociología de la imaginación" y produce resultados impresionantes. Si interpretamos la imaginación como un actor autónomo en la esfera política, incluyendo su capacidad para proyectar y una especie de "*status* legal", entonces nos encontramos con una trayectoria extraordinariamente fascinante y no desarrollada por completo. A pesar de que los estudiantes de 1968 exigían la "libertad de la imaginación", en ese momento no era probable que reconocieran la imaginación como una competidora para una subjetividad política especial. Se quedaron atrapados en el individuo —parte del liberalismo, aunque "de izquierdas"— y la clase —por ejemplo, el marxismo, aunque estrictamente reconsiderado a la luz del psicoanálisis.

En la búsqueda del sujeto de la Cuarta Teoría Política, nosotros debemos entrar audazmente en un nuevo "círculo hermenéutico". La Cuarta Teoría Política es el conjunto que, naturalmente, todavía no ha sido suficientemente descrito y definido. Está compuesto por el sujeto que también se establece como una sugerencia preliminar. Pero, moviéndose constantemente entre la incertidumbre de la totalidad y la incertidumbre de sus partes y de nuevo, poco a poco empiezan a aclarar con mayor precisión lo que está en juego. Este proceso, partiendo de la base de la credibilidad negativa —el rechazo de los antiguos círculos hermenéuticos: el liberalismo y el individuo, el marxismo y la clase, el fascismo y el Estado o el nazismo y la raza— dará lugar, más tarde o más temprano, al desarrollo de una idea más positiva. Su estructura se aclarará cuando su hermenéutica se enfrente a contradicciones explícitamente absurdas que no se pueden resolver, o cuando deje de hacer la combinación de datos empíricos. Esto es, alcanzando un cierto punto, el crecimiento de la Cuarta Teoría Política comenzará a desarrollar características científicas y racionales, las cuales, por el momento, son apenas discernibles tras la energía de las intuiciones innovadoras y de la her-

cúlea tarea revolucionaria de superación de las viejas ideologías.

Todo el círculo hermenéutico de la Cuarta Teoría Política debe incluirse en el "Cuarto *Nomos* de la Tierra". Esta inclusión especificará su contenido en más detalle y, en particular, permitirá conocer el colosal potencial epistemológico de la geopolítica. Este último, además de los objetivos puramente prácticos y aplicados, puede ser visto como una amplia invitación a pensar espacialmente en un escenario postmoderno, cuando el pensamiento histórico, que dominó la era moderna, se está convirtiendo en irrelevante. En numerosas ocasiones, he escrito acerca del potencial filosófico y sociológico de la geopolítica en mis trabajos [15]. La espacialidad es uno de los componentes existenciales más importantes del *Dasein*, por lo que la apelación al Cuarto *Nomos* de la Tierra puede estar vinculada a la hipótesis del tercer sujeto de la Cuarta Teoría Política.

Ahora podemos abordar el problema de la creación de la Cuarta Teoría Política en otra dirección y examinar los competidores para la inclusión en esta teoría de los tres modelos clásicos.

Sin embargo, antes de determinar qué aspectos de las tres viejas ideologías se pueden tomar prestadas – habiéndolas neutralizado y sacado del contexto original, sacándolas fuera de sus propios "círculos hermenéuticos" —es importante mencionar brevemente qué aspectos deben estar firmemente descartados.

Si empezamos con el fascismo y el nacionalsocialismo, entonces aquí debemos definitivamente rechazar todas las formas de racismo. El racismo es lo que causó el colapso del nacionalsocialismo en el sentido histórico, geopolítico, y teórico. Este no fue sólo un colapso histórico, sino también filosófico. El racismo se basa en la creencia de la superioridad innata de una raza humana sobre otra. Fue el racismo y ningún otro aspecto del nacionalsocialismo lo que

[15] Dugin, Alexander, *Myslit' prostranstvom: Osnovy geopolitiki*, (Thinking Spatially: The Origins of Geopolitics — Moscow, 2000). New edition: *Sotsiologiia prostranstva, Sotsiologiia voobrazheniia: Vvedenie v strukturnuiu sotsiologiiu*, (Sociology of Space, Sociology of the Imagination: Introduction to Structural Sociology — Moscow, 2010).

provocó las consecuencias que llevaron a un sufrimiento inconmensurable en ambos lados, así como al colapso de Alemania y de las potencias del Eje, sin mencionar la destrucción de todo el proyecto ideológico de la tercera vía. La práctica criminal de aniquilar grupos étnicos enteros —judíos, gitanos y eslavos— con base en la raza tiene sus raíces precisamente en su teoría racial. Esto es lo que nos enfurece y nos aterra acerca del nazismo hasta nuestros días. Además, el antisemitismo de Hitler y la doctrina de que los eslavos son «subhumanos» y que deberían ser colonizados es lo que llevó a Alemania a la guerra contra la Unión Soviética, lo que nos ha costado millones de vidas. También es cierto que de esto resultó que los propios alemanes perdieron su libertad política y el derecho a participar en la historia política durante mucho tiempo, si no para siempre. Hoy quedan solamente con la economía y, en el mejor de los casos, con una preocupación por la ecología. Los partidarios de la tercera vía se quedaron en la posición de parias ideológicos en los márgenes de la sociedad. Fue el racismo —en la teoría y en la práctica— lo que llevó a la criminalización todos los demás aspectos del nacionalsocialismo y del fascismo, haciendo de estas visiones del mundo el blanco de maldiciones y de denigración.

El racismo de Hitler, sin embargo, es sólo una forma de racismo —este tipo de racismo es lo más obvio, directo, biológico y, por lo tanto, el más repulsivo—. Hay otras formas de racismo: cultural —que afirma haber culturas superiores e inferiores—, "civilizacional" —dividir a la gente en civilizados e insuficientemente civilizados—, tecnológico —ver el desarrollo tecnológico como el principal criterio para valorar una sociedad—, social —que afirma, en el espíritu de la doctrina protestante de la predestinación, que los ricos son mejores que los pobres—, económico —en que la humanidad es clasificada de acuerdo con el grado de bienestar material— y evolutivo —para lo cual es axiomático que la sociedad humana es el resultado del desarrollo biológico, en el que los procesos básicos de la evolución de las especies (la supervivencia del más apto, la selección natural, etcétera) continúan hoy en día—. Las sociedades europea y americana fundamentalmente padecen de este tipo de

racismo, incapaces de erradicarlo de sí mismas a pesar de los intensos esfuerzos. Siendo plenamente conscientes de lo repulsivo de este fenómeno, las personas en Occidente tienden a hacer del racismo un tabú. Sin embargo, todo esto se convierte en una caza de brujas —nuevos parias acusados de "fascismo" son sus víctimas, a menudo sin razón aparente—. Por lo tanto, lo propio políticamente correcto y sus normas se transforman en una disciplina totalitaria de exclusiones políticas, puramente racistas. De esta manera, el anti-racismo francés liberal y de izquierda se convirtió en el centro de distribución de "odio racial". Incluso africanos son acusados de "fascismo". Tal fue el caso de la campaña difamatoria sin límites contra un comediante negro bien conocido, Dieudonne M'bala M'bala, que se atrevió a burlarse de determinadas características horribles del *establishment* contemporáneo francés, incluyendo el anti-racismo (Ras-le-Front, SOS-Racisme, etcétera). ¿Y luego qué? El comediante africano M'bala M'bala fue clasificado como "pardo", es decir, acusado de "fascismo" y "racismo".

Los nuevos tipos de racismo son el *glamour*, la moda y las últimas tendencias en tecnología de la información. Sus normas son establecidas por modelos, *designers*, héroes de fiestas con *cocktail*, famosos y los que insisten en poseer los últimos modelos de teléfonos móviles u ordenadores portátiles. La conformidad o no conformidad con el código de *glamour* se encuentra en la base de las estrategias de masa para la segregación social y el *apartheid* cultural. Hoy en día, esto no está relacionado directamente con el factor económico, pero está ganando características sociológicas independientes: este es el fantasma de la dictadura del *glamour* —la nueva generación del racismo.

La ideología del progreso es racista en su estructura. La afirmación de que el presente es mejor y más satisfactorio que el pasado y la garantía de que el futuro será aún mejor que el presente, representan discriminaciones contra el pasado y el presente, así como la humillación de todos los que vivieron en el pasado, un insulto para el honor y la dignidad de nuestros ancestros y una violación de los derechos de los muertos. En muchas culturas, los muertos tienen

una importante función sociológica. En cierto sentido, se considera que están vivos, presentes en este mundo y participando en él. Esto es cierto para todas las culturas y civilizaciones antiguas. Miles de millones de habitantes de la Tierra creen en este concepto hasta nuestros días. En la civilización china, que fue construida sobre el culto a los muertos y su reverencia por parte de los vivos, estar muerto es considerado como un *status* social alto, en algunos aspectos superior a la condición de los vivos. La ideología del progreso representa el genocidio moral de las generaciones pasadas —en otras palabras, racismo real—. Igualmente cuestionable es la idea de la modernización, cuando se la toma como una virtud en sí misma. Es fácil detectar las señales obvias de racismo en ella.

Sin duda racista es la idea de la globalización unipolar. Ella se basa en la idea de que la historia y los valores de la sociedad occidental —especialmente la americana— es equivalente a leyes universales y artificialmente intenta construir una sociedad global basada en lo que, en realidad, son valores locales e históricamente específicos —la democracia, el mercado, el parlamentarismo, el capitalismo, el individualismo, los derechos humanos y el desarrollo tecnológico ilimitado—. Estos valores son locales, pero la globalización está tratando de imponerlos para toda la humanidad como si fuera universal y un hecho consumado. Este intento implícitamente sostiene que los valores de todos los demás pueblos y culturas son imperfectos, subdesarrollados y sujetos a la modernización y estandarización basado en el modelo occidental.

La globalización es, pues, nada más que la implementación mundial del modelo de la Europa Occidental o, más bien, del etnocentrismo anglosajón, que es la más pura manifestación de la ideología racista.

Como una de sus características esenciales, la Cuarta Teoría Política rechaza todas las formas y variedades de racismo y todas las formas de jerarquización normativa de sociedades basadas en razones étnicas, religiosas, sociales, tecnológicas, económicas o culturales. Las sociedades pueden ser comparadas, pero no podemos afirmar que una es objetivamente mejor que las otras. Tal juicio es

siempre subjetivo y cualquier intento de transformar una evaluación subjetiva al *status* de teoría es racismo. Este tipo de intento es inhumano y no científico. Las diferencias entre las sociedades en cualquier sentido no pueden, de ninguna manera, implicar la superioridad de una sobre la otra. Este es un axioma central de la Cuarta Teoría Política. Por otra parte, si el anti-racismo se opone directamente a la ideología nacionalsocialista —en otras palabras, a la Tercera Teoría Política— también indirectamente ataca al comunismo, con su odio de clase, así como al liberalismo, con su progresismo, así como sus formas propias de racismo económico, tecnológico y cultural. En lugar de un mundo unipolar, la Cuarta Teoría Política insiste en un mundo multipolar y en lugar del universalismo, en el "pluriversalismo", como Alain de Benoist ha indicado brillantemente en su libro [16].

Claramente destacando la trayectoria principal para el rechazo de todas las formas y variedades de racismo, incluidas las teorías biológicas inherentes al nacionalsocialismo, podemos identificar lo que la Cuarta Teoría Política puede utilizar de él. Rechazando enérgicamente toda sugerencia de racismo, nosotros, en realidad, destruimos el "círculo hermenéutico" de la ideología nacionalsocialista y neutralizamos su contenido, minando su integridad y fundaciones más importantes. Sin el racismo, el nacionalsocialismo ya no es nacionalsocialismo, ni teórica ni prácticamente, y se vuelve inofensivo y descontaminado. Ahora podemos seguir adelante sin temor y analizarlo objetivamente en busca de ideas que podrían integrarse en la Cuarta Teoría Política.

Observamos una actitud positiva hacia el *ethnos*, el etnocentrismo, que dirige hacia ese tipo de existencia que se forma dentro de la estructura del *ethnos* y que permanece intacta a través de una variedad de etapas, incluyendo los tipos muy diferenciados de sociedades que un pueblo puede desarrollar en el curso de su historia. El tema ha encontrado gran resonancia en ciertas direcciones filosóficas de la Revolución Conservadora —por ejemplo, Carl Schmitt

[16] Benoist, Alain de, *Protiv liberalizma*.

y su teoría de "los derechos de los pueblos", Adam Müller, Arthur Moeller van den Bruck y otros—, o la escuela alemana de sociología étnica —Wilhelm Mühlmann, Richard Thurnwald y otros—. *Ethnos* es el mayor valor de la Cuarta Teoría Política como fenómeno cultural; como una comunidad de lengua, de religión, de la vida cotidiana y compartimiento de los recursos y objetivos; como una entidad orgánica puesta en un "paisaje acogedor" (Lev Gumilev); como un refinado sistema para la construcción de modelos para la vida matrimonial; como un medio siempre único de establecer relaciones con el mundo exterior; como la matriz del "mundo vital" (Edmund Husserl); y como la fuente de todos los "juegos de lenguaje" (Ludwig Wittgenstein). Por supuesto, la etnicidad no era el punto focal del nacionalsocialismo y tampoco del fascismo. Sin embargo, el liberalismo como ideología, pidiendo la liberación de todas las formas de identidad colectiva en general, es totalmente incompatible con el *ethnos* y el etnocentrismo, y es una expresión de un etnocidio teórico y tecnológico sistemático.

La ideología marxista tampoco prestó mucha atención al *ethnos* porque tenía la creencia de que el *ethnos* es algo superado en una sociedad basada en clases y que ningún rastro de él permanecía en una sociedad burguesa, y aún menos en una sociedad proletaria. Basándose en esto, el principio de "internacionalismo proletario" se convierte en absoluto. El único lugar donde el *ethnos* recibió algún tipo de atención fue en las corrientes disidentes de "Tercera Vía", que eran marginales en relación a las tendencias políticas principales, a pesar de que la ortodoxia nazi bloqueó el desarrollo orgánico en la materia etno-sociológica con su dogma racista.

Cualquiera que sea el caso, el *ethnos* y el etnocentrismo (Wilhelm Mühlmann) tienen todas las razones para seren considerados como candidatos a convertirse en el sujeto de la Cuarta Teoría Política. Al mismo tiempo, tenemos que insistir que nosotros vemos el *ethnos* en el plural, sin tratar de establecer ningún tipo de sistema jerárquico: grupos étnicos son diferentes, pero cada uno de ellos es en sí mismo universal; grupos étnicos viven y se desarrollan, pero esta vida y este desarrollo no se encajan en un paradigma específico; ellas

son abiertas y siempre distintas; las etnias se mezclan y se separan, pero Ni lo uno ni lo otro es bueno o malo *per se* —las etnias establecen los criterios de evaluación, cada vez de una manera diferente—. Podemos sacar muchas conclusiones basadas en este punto. En particular, podemos relativizar la propia noción de "política", que proviene de la normatividad de la ciudad, la *polis* y, en consecuencia, del modelo urbano de auto-organización dentro de la comunidad (o de la sociedad). Como paradigma general, podemos revisar lo que Richard Thurnwald llama de *Dorfstaat* —un "pueblo-estado" [17]. El pueblo-estado es una visión alternativa de la política desde la perspectiva del *ethnos* viviendo naturalmente en equilibrio con el medio ambiente. Esta visión no es un reflejo de la perspectiva de la ciudad —proyectando su estructura sobre el resto del país—, sino que es la del pueblo o provincia. Se trata del punto de vista de las regiones que han sido periféricas en la política clásica pero que son el centro de la Cuarta Teoría Política. Sin embargo, esto es sólo un ejemplo de todas las posibilidades que se abren si aceptamos el *ethnos* como el sujeto histórico. Esto demuestra las oportunidades existentes cuando tiene lugar la transformación de los conceptos políticos más básicos y cómo puede ser drástica la revisión de un dogma establecido.

Ahora vamos a debatir lo que podría ser tomado del comunismo, la Segunda Teoría Política. Primero, sin embargo, vamos a decidir lo que se debe descartar a fin de destruir su "círculo hermenéutico". Ante todo, las teorías comunistas con respecto al materialismo histórico y la noción de progreso unidireccional no son aplicables a nuestros propósitos. Anteriormente hemos hablado del elemento racista que se inserta en la idea de progreso. Ella parece particularmente repulsiva en el materialismo histórico, que no sólo prioriza el futuro frente al pasado, una violación brutal de los "derechos de los antepasados", sino también equipara la "sociedad humana" viviente (Richard Thurnwald) con un sistema mecánico que

[17] Thurnwald, Richard, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, vol. 1, Berlin, W. de Gruyter, 1931.

funciona independientemente de la humanidad, de acuerdo con leyes monotónicas y uniformes para todos. Reduccionismo materialista y determinismo económico constituyen los aspectos más repulsivos del marxismo. En la práctica, se expresan a través de la destrucción de la herencia espiritual y religiosa de las sociedades en las que el marxismo llegó a dominar. Un arrogante desprecio por el pasado, una interpretación materialista vulgar de la cultura espiritual, el enfoque exclusivamente en factores económicos, una actitud positiva hacia el proceso de creación de un diferencial social mediante la "dictadura del proletariado" y la idea de la clase como el único sujeto histórico —la Cuarta Teoría Política rechaza todos estos aspectos del marxismo—. Sin embargo, sin estos componentes, el marxismo —y, más generalmente, el socialismo— deja de ser él mismo y, en consecuencia, se vuelve inofensivo como una ideología de pleno derecho, rompiéndose en componentes separados que no representan un todo.

El marxismo es relevante por su descripción del liberalismo, la identificación de las contradicciones del capitalismo, su crítica del régimen burgués y la revelación de la verdad tras las políticas demoburguesas de explotación y esclavitud que se presentan como "desarrollo" y "liberación". El potencial crítico del marxismo es muy útil y aplicable, pudiendo ser incluido en el arsenal de la Cuarta Teoría Política. Pero, en este caso, el marxismo no aparece como una ideología que ofrece respuestas a una amplia gama de temas emergentes —respuestas que son racionales y axiomáticas en su base— sino como un mito expresivo o un ingenioso método sociológico. El marxismo que podemos aceptar es el marxismo sociológico mítico.

Como un mito, el marxismo nos cuenta la historia de un estado paradisiaco original —el comunismo primitivo—, que se perdió gradualmente —la división inicial del trabajo y la estratificación de la sociedad primitiva—. Luego las contradicciones aumentaron, hasta el punto en que, al final del mundo, se reencarnaron en su forma más paradigmáticamente pura de la confrontación entre Trabajo y Capital. El Capital —la burguesía y la democracia liberal—

personificaban el mal global, la explotación, la alienación, la mentira y la violencia. El Trabajo encarnaba un gran sueño y una antigua memoria del "bien común" y su adquisición —plusvalía— por parte de una minoría maligna dio origen a todos los problemas de la vida moderna. El Trabajo —el proletariado— debe reconocer las paradojas de esta situación y alzarse contra sus amos con el fin de construir una nueva sociedad —un nuevo paraíso en la Tierra: el comunismo—. Sin embargo, este no será el comunismo primitivo de orígenes naturales, sino un tipo artificial, científico, en el que el diferencial acumulado durante siglos y milenios de alienación servirá a la "comuna", a la "comunidad". De esta manera, el sueño se convierte en realidad.

Este mito encaja perfectamente en la estructura de la conciencia escatológica, que ocupa un lugar importante en las mitologías de todas las tribus y pueblos, sin mencionar las religiones altamente diferenciadas. Eso por sí solo habla en su favor para que podamos tratarlo con la máxima consideración.

Por otro lado, como sociología, el marxismo es tremendamente útil para revelar los mecanismos de alienación y mistificación que el liberalismo utiliza para justificar su dominio y como prueba de su "corrección". Siendo él mismo un mito, en su forma activista polémica, el marxismo sirve como una excelente herramienta para exponer las "grandes historias" burguesas con el fin de derrocar a la credibilidad del *pathos* liberal. Y esta capacidad —"contra el liberalismo"— puede ser efectivamente utilizada en las nuevas condiciones: después de todo, continuamos existiendo bajo el capitalismo y, por lo tanto, la crítica marxista de lo mismo y la lucha contra él se mantienen en la agenda, aún si las viejas formas de esta lucha se hayan vuelto irrelevantes.

El marxismo suele tener razón cuando describe su enemigo, sobre todo a la burguesía. Sin embargo, fracasaron sus intentos de entenderse a sí mismo. La primera y más importante contradicción es la predicción incumplida de Marx sobre el tipo de sociedades que son las más propensas a las revoluciones socialistas. Él estaba seguro de que estas se producirían en los países industrializados de Europa

Occidental, que tenían un alto nivel de industrialización y una gran proporción de proletarios urbanos. Tales revoluciones fueron consideradas imposibles de ocurrir en países agrarios, así como en aquellos países con un modo de producción asiático, debido a su atraso. En el siglo XX, todo ocurrió exactamente al contrario. Las revoluciones socialistas y las sociedades socialistas se desarrollaron en países agrarios que tenían una población tradicional y rural, mientras que nada similar ocurrió en ninguno de los países altamente desarrollados de Europa y América. Sin embargo, incluso en aquellos países donde el socialismo venció, el dogma marxista no permitía repensar sus presupuestos lógicos básicos para reconsiderar el papel de los factores pre-industriales y evaluar correctamente el verdadero poder del mito. En sus versiones occidental y soviética, la auto-reflexión del marxismo resultó ser cuestionable e inexacta. Mientras criticaba correctamente el liberalismo, el marxismo se equivocó seriamente sobre sí mismo. Esto, en algún momento, afectó su destino. Con el tiempo, colapsó incluso en aquellos lugares en que había triunfado. Y, en aquellas regiones donde Marx había esperado vencer, el capitalismo prevaleció; el proletariado se disolvió en la clase media y desapareció en el interior de la sociedad de consumo, contrariamente a las expectativas y predicciones. Al final, los revolucionarios comunistas europeos se convirtieron en payasos pequeñoburgueses entreteniendo al aburrido y hastiado público democrático.

Si el marxismo fue incapaz de verse a sí mismo desde el punto de vista correcto, entonces nada nos impide de hacerlo en el contexto de la Cuarta Teoría Política. Alain de Benoist tiene un libro clásico titulado *Vu de Droite* [18] (Una Visión desde la Derecha), en el cual sugiere la relectura de diferentes escritores políticos, tanto de la Derecha como de la Izquierda —desde el punto de vista de la "Nueva Derecha"—. Este libro dio lugar al comienzo del movimiento de la "Nueva Derecha" en Europa. Contiene no sólo una crítica de las ideas que sirvieron como dogma de la "Vieja Derecha", sino también

[18] Benoist, Alain de, *Vu de droite: Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris, Copernic, 1977.

una lectura "revolucionaria" y bienintencionada de autores como el comunista Antonio Gramsci, examinados desde el punto de vista de la Derecha. Es precisamente esta interpretación de Marx —"desde la Derecha", del punto de vista de los mitos y de la sociología arcaica y holística— que sería particularmente apropiada en el momento presente.

Por último, ¿qué podemos utilizar del liberalismo? Y aquí, como siempre, tenemos que empezar con los aspectos que no deben ser utilizados. Tal vez, en este caso, todo esté descrito claramente y de una manera bastante detallada en la obra de Alain de Benoist *Contra el Liberalismo: Hacia la Cuarta Teoría Política*, a la que sigo constantemente y conscientemente en mi explicación. El liberalismo es el principal enemigo de la Cuarta Teoría Política, que está siendo construida en total oposición al mismo. Sin embargo, como fue el caso con las otras teorías políticas, aquí también hay algo importante y algo secundario. El liberalismo como un todo tiene el individuo como su componente más básico. Son estos individuos, colectivamente pero de forma aislada unos de otros, que se toman como el todo. Es, quizá, por esta razón que el círculo hermenéutico del liberalismo resultó ser el más durable: tiene la órbita más pequeña y gira alrededor de su sujeto —el individuo—. Para romper este círculo hay que golpear al individuo, abolirlo y expulsarlo a la periferia de las consideraciones políticas. El liberalismo es muy consciente de este peligro y, por lo tanto, libra una batalla tras otra contra todas las otras ideologías y teorías —sociales, filosóficas y políticas— que amenazan al individuo, inscribiendo su identidad en un contexto más general. Las neurosis y miedos situados en el núcleo patógeno de la filosofía liberal se ven claramente en *The Open Society and Its Enemies* [19] (La Sociedad Abierta y sus Enemigos), un clásico del neoliberalismo escrito por Karl Popper. Él comparó el fascismo y el comunismo basado precisamente en el hecho de que ambas ideologías integran al individuo en una comunidad supraindividual, en un

[19] Popper,Karl, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., London, Routledge & Kegan Paul, 1945.

todo, en una totalidad, que Popper inmediatamente calificó como "totalitarismo". Después de haber minado el individuo como la figura constitutiva de todo el sistema político y social, podemos poner fin al liberalismo. Por supuesto, esto no es fácil de lograr. Sin embargo, ahora es evidente que el aspecto más débil (y el más fuerte) de la Primera Teoría Política viene de su apelación directa al individuo rogando que él permanezca lo mismo, por sí mismo en su propia individualidad, singularidad, particularidad y parcialidad autónomas. En todo caso, la Cuarta Teoría Política puede interpretar las fobias de Popper a su favor (estas fobias llevaron a él, al igual que a sus seguidores, a conclusiones anecdóticas —muy reveladoras son sus críticas imbéciles a Hegel en el espíritu de una "campaña de difamación" y ¡las acusaciones de fascismo dirigida a Platón y Aristóteles—!). Comprender lo que el enemigo más teme nos permite proponer la teoría de que toda identidad humana es aceptable y justificada, a excepción de la del individuo. El hombre es todo menos un individuo. Debemos observar cuidadosamente a un liberal cuando lee o escucha un axioma de este tipo. Creo que esto será un espectáculo impresionante —toda su "tolerancia" de inmediato se evaporará—. Los "derechos humanos" serán distribuidos a todos, a excepción de aquellos que se atreven a decir algo en ese sentido. Esto, sin embargo, lo he descrito con más detalle en mi ensayo *Humanismo Máximo* [20], así como en mi libro *La Filosofía de la Política* [21].

El liberalismo debe ser derrotado y destruido y el individuo debe ser tirado de su pedestal. Sin embargo, ¿hay algo que podamos utilizar del liberalismo —de este liberalismo que está hipotéticamente derrotado y que ha perdido su eje?

Sí, hay. Es la idea de libertad. Y no sólo la idea de "libertad para" —esa misma libertad sustantiva rechazada por Mill en su programa liberal, que se concentró en la "libertad de"—. Nosotros debemos decir "sí" a la libertad en todos sus sentidos y en todas sus

[20] Dugin, Alexander, *Maksimal'nyi gumanizm*, Moscow, Russkaia vesch', 2001.

[21] Dugin, Alexander, *Filosofiia politiki*, Moscow, 2004.

perspectivas. La Cuarta Teoría Política debe ser la teoría de la libertad absoluta, pero no como en el marxismo, en el que coincide con la necesidad absoluta (esta correlación niega la libertad en su propia esencia). No, la libertad puede ser de cualquier tipo, libre de cualquier correlación o de la falta de ella, hacia cualquier dirección y cualquier objetivo. La libertad es el valor más grande de la Cuarta Teoría Política, pues coincide con su centro y su núcleo dinámico, enérgico.

La diferencia es que esta libertad se concibe como la libertad humana, no como libertad para el individuo —como la libertad dada por el etnocentrismo y la libertad del *Dasein*, la libertad de la cultura y la libertad de la sociedad, la libertad para cualquier forma de subjetividad a excepción de la del individuo—. Moviéndose en la dirección opuesta, el pensamiento europeo hace mucho tiempo llegó a una conclusión diferente: "el hombre (como individuo) es una cárcel sin paredes [22] (Jean-Paul Sartre); o sea, la libertad de un individuo es una prisión. Con el fin de alcanzar la verdadera libertad, debemos ir más allá de los límites del individuo. En este sentido, la Cuarta Teoría Política es una teoría de liberación, de ir más allá del muro de la prisión para el mundo exterior, que comienza donde la jurisdicción de la identidad individual termina.

La libertad es siempre llena de caos pero también está abierta a las oportunidades. Situada en la estrecha estructura de la individualidad, la cantidad de libertad se vuelve microscópica y, en última instancia, ficticia. Al individuo se le concede la libertad porque los usos que puede hacer de ella son muy limitados —la libertad permanecerá contenida dentro del diminuto alcance de su individualidad y sobre el cual tiene control directo—. Este es el otro lado del liberalismo: en su esencia, es totalitario e intolerante con las diferencias y sobre todo frente a la realización de una gran voluntad. Sólo está dispuesto a tolerar a la gente pequeña; protege no tanto los derechos del hombre, sino los derechos de un hombre pequeño. A este

[22] Sartre, Jean-Paul, *The Age of Reason*, New York, Alfred A. Knopf, 1947.

"hombre pequeño" se puede permitir hacer todo porque, a pesar de todo su deseo, él no podrá hacer nada. Sin embargo, más allá del pequeño hombre, en el otro lado del "humanismo mínimo", uno puede apenas vislumbrar el horizonte cercano de la verdadera libertad. Sin embargo, es también allí donde grandes riesgos y peligros graves nacen. Habiendo salido de los límites de la individualidad, el hombre puede ser aplastado por los elementos de la vida y por el caos peligroso. Puede desear establecer el orden. Y está totalmente en su derecho —el derecho de un gran hombre (*homo maximus*)— un hombre real de "Ser y tiempo" (Martin Heidegger). Y, como cualquier orden, este posible orden, el orden que llegará, puede venir incorporado en formas individuales. Sin embargo, esto no es individualidad, sino individuación; no rotaciones vacías alrededor de lo que se ha recibido de las autoridades liberales y que no tiene significado, sino la ejecución real de las tareas, así como la domesticación de los horizontes inquietos e interesantes de la voluntad.

El portador de la libertad en este caso será el *Dasein*. Las ideologías anteriores, cada una a su manera, alejaron el *Dasein* de su significado, lo hicieron restringido, encerrado de una u otra manera, por lo que no es auténtico. Cada una de estas ideologías puso una muñeca sombría —*das Man*— [23] en el lugar del *Dasein*. La libertad del *Dasein* se encuentra en la aplicación de la oportunidad de ser auténtico, es decir, en la realización del *Sein* más que del *da*. "Ser-ahí" se compone de "ahí" y de "Ser". Para entender donde este "ahí" se encuentra, debemos apuntarlo y hacer un gesto básico, fundacional. Aún, con el fin de que el "Ser" fluya hacia "ahí" como una fuente, debemos poner todo esto junto —colocar todo este círculo hermenéutico en el dominio de la libertad completa—. Por lo tanto, la Cuarta Teoría Política es, al mismo tiempo, una teoría ontológica fundamental que contiene la conciencia de la verdad del Ser en su esencia.

Sin libertad, no podemos obligar nadie a existir. Incluso si

[23] Heidegger, Martin, *On Time and Being*.

construimos la sociedad perfecta y aunque obliguemos todos a actuar de forma adecuada y a operar en la estructura del paradigma correcto, nosotros jamás podríamos garantizar ese resultado. Esto es consecuencia de la libertad del hombre para elegir el Ser. Por supuesto, la mayoría de las veces el hombre se inclina hacia la existencia "inauténtica" del *Dasein*, tratando de esquivarse del tema, para sucumbir a los chismes (*Gerede*) y a la autoironía. El *Dasein* liberado puede no elegir el camino para el Ser, puede esconderse en un refugio, puede, una vez más, provocar desorden en el mundo con sus alucinaciones y miedos, sus preocupaciones e intenciones. Elegir el *Dasein* puede corromper la Cuarta Teoría Política, convirtiéndola en una auto-parodia. Este es un riesgo, pero Ser también es un riesgo. La única cuestión es quién arriesga qué. Tú arriesgas todo, o todo y todos te ponen en riesgo. Sin embargo, sólo lo que incrementa la libertad hará de la elección del Ser auténtico una realidad —sólo entonces la apuesta será verdaderamente grande, cuando el peligro sea infinito.

A diferencia de otras teorías políticas, la Cuarta Teoría Política no quiere mentir, calmar o seducir. Nos hace un llamamiento a vivir peligrosamente, a pensar arriesgadamente y a liberar todas las cosas que no pueden ser llevadas hacia el interior. La Cuarta Teoría Política confía en el destino del Ser y confía el destino al Ser.

Cualquier ideología construida estrictamente es siempre una imagen de algo y siempre inauténtica, es decir, que siempre es la ausencia de libertad. Por lo tanto, la Cuarta Teoría Política no debe apresurarse para llegar a ser un conjunto de axiomas básicos. Quizá sea más importante dejar algunas cosas sin decir, descubiertas en las expectativas e insinuaciones, en alegaciones y premoniciones. La Cuarta Teoría Política debe ser completamente abierta.

Capítulo III

LA CRÍTICA DE LOS PROCESOS MONOTÓNICOS

La idea de modernización está basada en la idea de progreso. Cuando nosotros usamos el término "modernización", sin duda queremos decir progreso, acumulación lineal y un determinado proceso continuo. Cuando hablamos de "modernización", presuponemos desarrollo, crecimiento y evolución. Este es el mismo sistema semántico. Por lo tanto, cuando hablamos de las "realizaciones incondicionalmente positivas de la modernización", estamos de acuerdo con un paradigma básico muy importante —estamos de acuerdo con la idea de que "la sociedad humana se está desarrollando, progresando, evolucionando, creciendo y cada vez está mejor y mejor"—. Es decir, compartimos una visión particular del optimismo histórico.

Este optimismo histórico se aplica a las tres ideologías políticas clásicas (liberalismo, comunismo y fascismo). Él está enraizado en los aspectos científicos, políticos y sociales de la visión de mundo de las ciencias humanas y naturales de los siglos XVIII y XIX, cuando las ideas de progreso, de desarrollo y de crecimiento se convirtieron en un axioma que no se podía poner en duda. En otras palabras, todo el conjunto de axiomas, así como toda la historiografía y el análisis predictivo del siglo XIX en las ciencias humanas y na-

turales se construyeron sobre la idea de progreso. Podemos fácilmente trazar el desarrollo de este tema —la idea de progreso— en las tres ideologías políticas.

Pasemos al liberalismo clásico del sociólogo Herbert Spencer [24]. Él afirmó que el desarrollo de la sociedad humana es la etapa siguiente de la evolución de las especies animales y que hay una conexión y una continuidad entre el mundo animal y el desarrollo social[2]. Y, por lo tanto, todas las leyes del mundo animal que conducen al desarrollo, mejora y evolución en el mundo animal, en la teoría de Darwin, pueden ser proyectadas en la sociedad. Esta es la base de la conocida teoría del "darwinismo social", de la que Spencer fue un representante clásico. Si, según Darwin, la fuerza motriz por detrás de la evolución del reino animal es la lucha por la supervivencia y la selección natural, el mismo proceso debe ocurrir en la sociedad, alegó Spencer. Y, cuanto más perfecta es esta lucha por la supervivencia —entre especies, dentro de las especies, la lucha de los más fuertes contra los más débiles, la competencia por recursos, por placer—, más perfecta nuestra sociedad se vuelve. La cuestión es cómo mejorar el proceso de selección. Según Spencer, este es el tema central del modelo liberal y el sentido del progreso social. Por consiguiente, si somos liberales, de un modo u otro heredamos este enfoque "zoológico" del desarrollo social basado en la lucha y en la destrucción de los débiles por los fuertes.

Sin embargo, la teoría de Spencer contiene un punto importante. Él afirmó que hay dos fases del desarrollo social. La primera fase se produce cuando la lucha por la supervivencia se realiza con crudeza, por la fuerza; esta es una característica del mundo antiguo. La segunda se produce cuando la lucha se lleva a cabo de manera más sutil a través de los medios económicos. Una vez que la revolución burguesa se realiza, la lucha por la supervivencia no se detiene. Según Spencer, ella adquiere nuevas formas, más avanzadas y más eficientes; ella se traslada hacia la esfera del mercado. Aquí, los más

[24] Spencer,Herbert, *Essays, Scientific, Political, and Speculative*, 3 vols., New York, D. Appleton, 1891.

fuertes sobreviven —es decir, los más ricos—. En lugar de los más poderosos señores feudales, un héroe, un hombre fuerte, un líder, que simplemente se apodera de todo lo que está en disputa en torno de su comunidad, llevándose todo lo que pertenece a otras naciones y razas y compartiendo con el grupo étnico dominante o casta, ahora viene el capitalista, que tiene el mismo principio animal agresivo en el mercado, en la corporación y en la empresa comercial. La transición del orden del poder por la fuerza al orden del poder por el dinero, según Spencer, no significa la humanización del proceso, solamente destaca una mayor eficacia. O sea, la lucha en la esfera del mercado entre los fuertes (los ricos) y los débiles (los pobres) se vuelve más eficiente y conduce a niveles superiores de desarrollo hasta que aparecen los países superricos, superfuertes y superdesarrollados. El progreso, según Spencer y, en sentido más amplio, de acuerdo con el liberalismo, es siempre el crecimiento del poder económico, puesto que este sigue refinando la lucha por la supervivencia de las especies animales y los métodos de guerra de las naciones fuertes y de las castas en la estructura de los estados precapitalistas. Por lo tanto, una forma de agresión animal está integrada en la idea liberal del progreso, que se considera como la trayectoria principal de desarrollo social.

Con más libertad económica, existe un mayor poder para *takeovers* (compras de unas compañías por otras), fusiones y adquisiciones. El análisis de la ideología liberal muestra que ella tiene un discurso completamente animal. En tal sistema, la ley "más avanzada" o los métodos de producción más avanzados, "más modernos", no significa que sean más humanos; lo que significa es que proporcionan más oportunidades para que los fuertes puedan utilizar más eficazmente su poder, mientras que los débiles sólo pueden admitir la derrota, o, si les quedan fuerzas, seguir luchando. De esta manera, la idea moderna de crecimiento económico, que vemos en los liberales como Alan Greenspan y Ben Bernanke, tiene su fundación y orígenes en la idea de la lucha entre especies, es decir, la destrucción salvaje de los débiles por los fuertes, o la validación de los fuertes en detrimento de los débiles. Sólo que en vez del conflicto

entre los depredadores y presas, tenemos los miles de millones dorados y, en esos miles de millones dorados, sus propios "reyes de las bestias" —los poderosos de la Bolsa de Nueva York y los banqueros del Banco Mundial, que devoran todo lo que está disponible y, al mismo tiempo, hacen la transformación de las selvas del mundo en estructuras sociales.

Por lo tanto, cuando hablamos de la "modernización" en el sentido liberal, necesariamente nos referimos a la mejora de la situación social, política, cultural, espiritual y de información dentro de la cual la agresión absoluta de los fuertes contra los débiles pueda ser implementada.

La liberal estadounidense Ayn Rand —Greenspan fue uno de sus más grandes admiradores— creó toda una filosofía —el "Objetivismo"— [25] basada en la siguiente idea obtusa: si uno es rico, entonces es bueno. Ella alcanzó los límites de la idea de Weber sobre el origen del capitalismo en la ética protestante y dijo que el "rico" es siempre y necesariamente el "bueno" —casi un santo, mientras el "pobre" es malo, perezoso y corrupto— un "pecador". Ser pobre, según Ayn Rand, es ser un villano pecaminoso, mientras que ser rico es ser un santo. Ella propone la creación de una "conspiración" de los ricos —es decir, los capitalistas fuertes, brillantes, sagrados y poderosos— en contra de cualquier tipo de movimiento obrero, campesino, todos aquellos que defienden la justicia social o aquellos que sean simplemente pobres. Tal cruzada de los ricos contra los pobres es la base de la ideología objetivista. Gente como Greenspan y el actual jefe de la Reserva Federal estadounidense, Ben Bernanke, son "objetivistas" —es decir, los que interpretan la modernización, el progreso, el crecimiento económico y el desarrollo en el sentido liberal.

Si entendemos la modernización como los demócratas liberales, entonces eso significa que estamos invitados a participar en esta terrible lucha por la supervivencia en su mayor intensidad y a con-

[25] Rand, Ayn, *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York, New American Library, 1966.

vertirnos en uno de ellos, tratando de coger un lugar en el seno de la globalización. Esta mundialización es el nuevo campo de batalla en la lucha por la supervivencia, la lucha de los ricos contra los pobres.

Naturalmente, la premisa ideológica, filosófica y moral de esta versión de la modernización es totalmente ajena al pueblo ruso en términos de nuestra historia y de nuestra cultura. Nosotros rechazamos este tipo de modernización incondicionalmente y aquel que intente imponernos eso pagará un alto precio.

En el comunismo, la idea de progreso unidireccional también está presente. Marx argumentó que los cambios en las estructuras sociales, que conducen a la mejora y desarrollo de las sociedades y economías, más pronto o más tarde resultarán en la revolución proletaria comunista, haciendo la redistribución de la riqueza acumulada como consecuencia del desarrollo de las tecnologías alienantes. La expropiación de los expropiadores ocurrirá. Sin embargo, mientras esto no ocurre, los marxistas dicen que todo está sucediendo como debería en el desarrollo del capitalismo. Marx vio la historia de manera positiva —como un avance— y lo veía como una historia de crecimiento y mejora, de lo más pequeño para lo más grande, de lo simple a lo complejo.

Es significativo que en la mayor parte del Manifiesto Comunista [26], Marx y Engels se dedicaran a criticar específicamente aquellas filosofías políticas anti-burguesas que diferían del marxismo, sobre todo las feudales, reaccionarias y nacionalistas. Al hacerlo, Marx y Engels se esforzaban en subrayar que su "comunismo" se dirigía contra la burguesía de una manera distinta de las derechas anti-capitalistas. En realidad, en comparación con los proyectos "reaccionarios" y "conservadores", los marxistas se ponen del lado de la burguesía y buscan llevarla a la victoria, ya que esto se incluye en la lógica del progreso histórico y de la modernización. Por esta razón, el marxismo rechaza el conservadurismo en todas sus formas. Las contradicciones entre los comunistas y los capitalistas adquieren

[26] Marx, Karl y Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, New York, Verso, 1998.

un carácter particularmente agudo cuando el triunfo del capitalismo se convierte en irreversible y completo. Es aquí donde los comunistas ingresan en la historia como la vanguardia del proletariado e impulsan el progreso histórico más adelante —hacia el socialismo y el comunismo.

Una vez más, vemos el darwinismo en el marxismo, incluyendo la plena aceptación de las ideas evolucionistas y su creencia en el poder milagroso del progreso científico y de los avances tecnológicos.

Vivimos a través de este tipo de "modernización" en el siglo XX; hemos pagado por ella más que plenamente y la gente claramente no tiene el menor deseo de repetir tales experimentos. Por lo tanto, esta versión de la modernización no funcionará —además, nadie se pronunció por ella.

Curiosamente el fascismo, también, es un movimiento evolutivo. Podemos recordar a Friedrich Nietzsche, quien habló de la "bestia rubia" y de la "voluntad de poder" que impulsa la historia. Nietzsche era un evolucionista y creía que, con base en la lógica del desarrollo de las especies, el hombre sería reemplazado por el "superhombre", al igual que el hombre reemplazó el mono. Él escribió: "¿Qué es el mono para un humano? Una burla o una vergüenza dolorosa. Y eso es precisamente lo que el humano será para el superhombre: una burla o una vergüenza dolorosa" [27]. Los nacionalsocialistas añadieron una interpretación racial a esta idea: que la raza blanca es "más desarrollada" que la amarilla, la negra, o cualquier otra y, basado en esto, tiene el "derecho" de gobernar el mundo. En este caso, encontramos el mismo punto de vista progresista junto con la idea de desarrollo y evolución, todo lo cual conduce a la suposición de la superioridad racial alegando que las naciones blancas poseen sofisticados instrumentos de producción industrial, mientras que otros grupos étnicos no.

Actualmente, nosotros rechazamos y criticamos el fascismo

[27] Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pág. 6.

por su componente racial, pero nos olvidamos de que esta ideología se basa también en las ideas de progreso y evolución, al igual que las otras dos teorías políticas de la modernidad. Si fuésemos a visualizar la esencia de la ideología nazi y el papel del progreso y de la evolución en la misma, entonces la conexión entre el racismo y la evolución sería obvia para nosotros. Esta conexión —de manera oculta— se puede ver en el liberalismo e incluso en el comunismo. Aunque no biológico, vemos racismo cultural, tecnológico y económico en la ideología del libre mercado y en la dictadura del proletariado.

De un modo u otro, las tres ideologías se originan de la misma tendencia: las ideas de crecimiento, desarrollo, progreso, evolución y de la mejora constante y acumulativa de la sociedad. Todas ellas ven el mundo y el proceso histórico como formando parte de un crecimiento lineal. Ellas difieren en su interpretación de este proceso y atribuyen significados diferentes a él, pero todas aceptan la irreversibilidad de la historia y su carácter progresivo.

Así, la modernización es un concepto que nos remite directamente a las tres ideologías políticas clásicas. Además, podemos ver los puntos en común que une a las tres ideologías en la idea de progreso y en la evaluación positiva del concepto de "modernización". En la actualidad, las tres ideologías están siendo gradualmente descartadas. Esto es muy evidente en cuanto al fascismo y al comunismo, pero es un poco menos obvio con respecto al liberalismo. Sin embargo, también el liberalismo gradualmente deja de satisfacer a la mayoría de la población mundial y, al mismo tiempo, se está transformando en algo distinto de lo que fue durante la era "clásica" de la modernidad. Por lo tanto, es hora de que pongamos el tema de la búsqueda de la Cuarta Teoría Política más allá de las tres primeras. Además, el rechazo radical de las tres teorías clásicas refleja nuestra actitud hacia lo que es común a todas ellas; es decir, nuestra actitud hacia la modernización, el progreso, la evolución, el desarrollo y el crecimiento.

El científico estadounidense Gregory Bateson, un teórico de la etno-sociología, de la cibernética y de la ecología, así como del psicoanálisis y de la lingüística, describió el proceso monotónico en

su libro *La Mente y la Naturaleza* [28]. El proceso monotónico es la idea de crecimiento, acumulación, progreso y desarrollo constantes, todo eso acompañado por el incremento de un indicador específico. En las matemáticas, esto se asocia al concepto del valor monotónico, quiere decir, el valor cada vez mayor —las funciones monotónicas—. Procesos monotónicos son el tipo de proceso que siempre ocurre en una sola dirección: por ejemplo, todos sus indicadores aumentan consistentemente sin fluctuaciones cíclicas y oscilaciones. Estudiando el proceso monotónico en tres niveles —en el plano de la biología (vida), en el plano de la mecánica (motores de vapor, motores de combustión interna) y en el plano de los fenómenos sociales— Bateson llegó a la conclusión de que cuando este proceso se produce en la naturaleza, inmediatamente destruye la especie; si estamos hablando de un dispositivo artificial, se rompe; si nos referimos a una sociedad humana, ella se deteriora y desaparece. El proceso monotónico, en biología, es incompatible con la vida —es un fenómeno anti-biológico—. Procesos monotónicos están completamente ausentes de la naturaleza. Todos los procesos de acumulación de algo en particular, o la énfasis excesiva en un determinado rasgo, acaba en muerte. Procesos monotónicos no existen en cualquiera de las especies biológicas, de las células a los organismos más complejos. Tan pronto como este tipo de proceso monotónico empieza, aparecen los desviados, los gigantes, los enanos y otros monstruos de la naturaleza. Ellos son discapacitados, incompatibles con la vida, no pueden producir descendencia y la vida misma les expulsa.

Resolver el problema de los procesos monotónicos fue una de las dificultades más importantes en el desarrollo de las máquinas a vapor. Resulta que el elemento más importante en los motores a vapor es el regulador centrífugo. Cuando un motor a vapor alcanza la velocidad de crucero, es necesario regular el consumo de combustible, si no, el proceso monotónico se inicia, todo empieza a resonar y la velocidad del motor puede aumentar indefinidamente, provocando su explosión. Fue precisamente esta cuestión de qué hacer para

[28] Bateson, Gregory, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York, Dutton, 1979.

evitar el proceso monotónico en la mecánica, el principal problema teórico, matemático, físico y de ingeniería durante la fase inicial de la industrialización. Resulta que el proceso monotónico no sólo es incompatible con la vida, sino también con el buen funcionamiento de un dispositivo mecánico. El desafío existente en la tarea de diseñar un dispositivo es evitar el proceso monotónico, es decir, prevenir el progreso, la evolución y el desarrollo unidimensionales, así como la tendencia de crecimiento en un sistema cerrado.

Mediante el análisis de la sociología, Bateson demostró que no hay procesos monotónicos en las sociedades reales. Procesos monotónicos como el crecimiento de la población, en la mayoría de los casos, llevó a las guerras, lo que reduce las poblaciones. En nuestra sociedad vemos hoy un nivel sin precedentes de progreso tecnológico junto con una degradación moral increíble. Si nos fijamos en todas estas evidencias sin mirar desde el prisma evolucionista, nos damos cuenta de que los procesos monotónicos sólo existen en las mentes de las personas, es decir, son modelos puramente ideológicos. Bateson demostró que no existen en la realidad biológica, mecánica, o social.

Marcel Mauss, muy conocido sociólogo francés, también criticó el proceso monotónico. En el libro que fue co-autor, *Sacrificio: Su Naturaleza y Funciones* [29], y especialmente en su ensayo, *La Dádiva* [30], mostró que las sociedades tradicionales han prestado gran atención a la destrucción ritual, o sacrificio, de los bienes excedentes. El excedente era visto como demasiado, *likho* [31] y usurero. *Likho*

[29] Hubert, Henri y Mauss, Marcel, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Chicago, Chicago University Press, 1964.

[30] Mauss, Marcel, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, New York, Norton, 1967.

[31] Nota de la tradución en la lengua inglesa: en la antigua mitología rusa, el likho era una criatura que encarnaba las calamidades y desgracias. La palabra misma es equivalente a "mal" y se relaciona etimológicamente a lishnii, es decir, "excesivo". Dugin utiliza también el significado original del término likhva, una palabra arcaica que significa "usura" y también está relacionada con el likho.

personifica el mal, la usura, el interés que se cobra sobre el capital prestado, el exceso que se obtiene más allá de las propias necesidades. Por ejemplo, las cosechas excedentes eran vistas como desastrosas en la sociedad tradicional. La antigua visión del mundo era basada en la creencia de que un aumento en un área se traduce en una disminución en otra. Por lo tanto, el excedente debía ser destruido cuanto antes. Para ello, la comunidad organizaba un banquete en que todo el alimento excedente era comido, o se lo daban a los dioses en forma de sacrificio, o se lo daban a los necesitados, o lo destruían. Este es el origen de un ritual especial, el *potlatch*, en el que se donan o se destruyen las propiedades personales excedentes. Marcel Mauss demostró que la creencia en la destructividad de los procesos monotónicos está en la base de la socialidad humana. La sociedad sigue siendo fuerte sólo a través del rechazo del proceso monotónico y haciendo girar el ciclo de crecimiento.

Émile Durkheim, Sorokin Pitirim y Georges Gurvitch, los más grandes sociólogos del siglo XX, los clásicos del pensamiento sociológico, argumentaron que el progreso social no existe, a diferencia de los sociólogos del siglo XIX como Auguste Comte y Herbert Spencer. El progreso no es un fenómeno social objetivo, sino un concepto artificial, una especie de mito científicamente formulado. Cuando estudiamos sociedades, sólo podemos hablar de los diferentes tipos de las mismas. No hay un criterio general para determinar que una es más desarrollada que la otra. Lucien Lévy-Brühl [32] intentó demostrar que los salvajes piensan de manera pre-lógica, mientras que los humanos modernos emplean la lógica. Sin embargo, Claude Lévi-Strauss [33] demostró que los salvajes piensan de la misma manera que nosotros, sólo su taxonomía se construye de manera diferente. Por lo tanto, no tienen "menos" lógica,

---

[32] Lévy-Brühl, Lucien, *Pervobytnoe myshlenie: Psikhologiia myshleniia*, Moscow, MGU, 1980.

---

[33] Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1966.

tal vez tengan más, e incluso piensan de una manera más refinada.

En cuanto a las fases del desarrollo social, Franz Boas, el más importante antropólogo cultural estadounidense, y sus seguidores, así como Claude Lévi-Strauss y su escuela, han demostrado que no podemos mirar a los seres humanos modernos como evolucionados a partir de las tribus "primitivas" y "arcaicas" en la estructura de la antropología. Los primitivos y las sociedades primitivas son simplemente personas diferentes y sociedades diferentes. Los seres humanos modernos son un grupo y los humanos arcaicos otro. Pero ellos también son personas, ni mejores ni peores. Ellos no son una versión subdesarrollada de nosotros. Ellos tienen niños que, a diferencia de los nuestros, no conocen los mitos y los cuentos de hadas, ya que nadie se los enseñó. Los adultos también son diferentes —sus adultos conocen los mitos, mientras que los nuestros no creen en ellos—. Los adultos de nuestra sobria y práctica sociedad son similares a los niños "arcaicos". En las tribus primitivas, los adultos son capaces de contar historias mitológicas y sinceramente creen en ellas. Además, ellos incorporan las hazañas de sus antepasados y de sus espíritus en sus vidas, sin hacer distinción entre ellos. En cambio, los hijos de las sociedades primitivas se caracterizan por el cinismo, el pragmatismo, el escepticismo y el deseo de atribuir todo a causas materiales. Esto no significa que las sociedades modernas maduraron desde el estado de primitivismo y lo superaron, sólo que hemos configurado nuestra sociedad de manera diferente, ni mejor ni peor, y la hemos construido con otras fundaciones y otros valores.

Con respecto a los estudios culturales y la filosofía, Nikolai Danilevsky, Oswald Spengler, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Martin Heidegger y Arnold Toynbee mostraron que todos los procesos de la historia de la filosofía y de la historia de la cultura son fenómenos cíclicos. El historiador ruso Lev Gumilev también sugirió esto en su versión de la historia cíclica, que explicó en su famosa *theory of passionarity*. Todos ellos reconocen que hay el desarrollo, pero que hay también la decadencia. Los que apuestan que hay solamente crecimiento actúan en contra de todas las normas de desarrollo de la his-

toria, en contra de todas las leyes sociológicas y en contra de la lógica de la vida. Esta modernización unidireccional, crecimiento, desarrollo y progreso no existen.

Piotr Sztompka, sociólogo polaco contemporáneo, afirmó que hubo un cambio en la manera del hombre comprender el progreso. En el siglo XIX, todo el mundo creía que el progreso existía y fue el principal axioma y un criterio científico. Pero si examinamos los paradigmas del siglo XX en las humanidades y en las ciencias naturales, entonces veremos que casi todo el mundo rechaza la idea de progreso, nadie más se guía por este concepto. Hoy en día el paradigma de progreso es considerado casi anti-científico. Es incompatible con los discernimientos de la ciencia contemporánea, así como es incompatible con los criterios de humanismo y tolerancia. Cualquier idea de progreso es en sí misma un racismo velado o directo, afirmando que "nuestra" cultura, por ejemplo, la "cultura blanca" o la cultura estadounidense es mejor que "su" cultura, como la cultura de los africanos, de los musulmanes, de los iraquíes o de los afganos. Cuando decimos que la cultura americana o rusa es mejor que la de los *Chukchi* o que la de los habitantes del norte del Cáucaso, actuamos como racistas. Y esto es incompatible con la ciencia y con el respeto por las diferentes etnias. La ciencia del siglo XX utiliza la ciclicidad como criterio científico o, de acuerdo con Sztompka, nos hemos movido desde el paradigma de la evolución, de la modernización y del desarrollo, hasta el paradigma de las crisis y catástrofes. Esto significa que todos los procesos —en la naturaleza, en la sociedad y en la tecnología— deben ser concebidos como relativos, reversibles y cíclicos. Este es el punto más importante.

En términos de su base metodológica, la Cuarta Teoría Política debe estar enraizada en el rechazo fundamental del proceso monotónico. Es decir, la Cuarta Teoría Política debe afirmar que el proceso monotónico es inadecuado, amoral, falso y no tiene fundamentos científicos para ser el axioma futuro —sin especificar cómo el proceso monotónico debe ser rechazado—. Todo lo que hace un llamamiento al proceso monotónico y sus variaciones, como el desarrollo, la evolución y la modernización, debería, al menos, ser en-

tendido en términos del modo cíclico. En lugar de las ideas del proceso monotónico, progreso y modernización, nosotros debemos apoyar otras consignas dirigidas hacia la vida, la repetición, la preservación de lo que es de valor y al cambio de lo que debe ser cambiado.

En lugar de mirar siempre hacia la modernización y el crecimiento, deberíamos orientarnos en la dirección del equilibrio, de la adaptabilidad y de la armonía. En lugar de movernos hacia arriba y hacia adelante, debemos adaptarnos a lo que existe, para entender dónde estamos y para armonizar los procesos sociopolíticos.

Y, lo más importante, en lugar de crecimiento, progreso y desarrollo, hay vida. Después de todo, no hubo ninguna prueba que muestre la relación de la vida con el crecimiento. Este fue el mito del siglo XIX. La vida, en cambio, está conectada al eterno retorno. Al final, incluso Nietzsche incorporó su idea de la voluntad de poder en el concepto de eterno retorno. La lógica misma de la vida a la que Nietzsche se dedicó le dijo que si hay crecimiento en la vida, el movimiento apolíneo hacia el *logos*, existe también el equilibrio del nocturno mundo dionisíaco. Y Apolo no es sólo opuesto de Dioniso, sino que se complementan uno al otro. La mitad del ciclo constituye la modernización, mientras que la otra mitad decadencia; cuando una mitad emerge, la otra se hunde. No hay vida sin muerte. Ser-para-la-muerte, la atención cuidadosa a la muerte, al otro lado de la esfera del Ser, como Heidegger escribió, no es una lucha con la vida, sino que, más bien, su glorificación y su fundación.

Debemos poner fin a las ideologías y teorías políticas anticuadas. Si verdaderamente hemos rechazado el marxismo y el fascismo, entonces lo que queda es rechazar el liberalismo. El liberalismo es una ideología igualmente anticuada, cruel y misántropa como las otras dos. El término "liberalismo" debería equipararse con los términos "fascismo" y "comunismo". El liberalismo es responsable de crímenes históricos de la misma manera que el fascismo (Auschwitz) y el comunismo (el Gulag): él es responsable de la esclavitud, de la destrucción de los nativos americanos en los Estados Unidos, de Hiroshima y Nagasaki, de la agresión a Serbia, Irak y Afganistán, de la

devastación y la explotación económica de millones de personas en el planeta y de las mentiras innobles y cínicas que encubren esta historia.

Pero, lo más importante, tenemos que rechazar la base sobre la cual estas tres ideologías están sostenidas: el proceso monotónico en todas sus formas, es decir, la evolución, el crecimiento, la modernización, el progreso, el desarrollo y todo lo que parecía científico en el siglo XIX, pero fue expuesto como no científico en el siglo XX.

También debemos abandonar la filosofía del desarrollo y proponer el siguiente lema: la vida es más importante que el crecimiento. En lugar de la ideología del desarrollo, debemos colocar nuestras apuestas en la ideología del conservadurismo y de la conservación. Sin embargo, no sólo necesitamos de conservadurismo en nuestra vida cotidiana, sino también de conservadurismo filosófico. Necesitamos de la filosofía del conservadurismo. Mirando hacia el futuro del sistema político ruso, si va a estar basado en procesos monotónicos, entonces está condenado al fracaso. La estabilidad nunca vendrá de un nuevo ciclo de crecimiento unidireccional derivado de los precios de la energía, de la propiedad, de las acciones, etc.; ni tampoco del crecimiento de la economía mundial en su conjunto. Si esta ilusión persiste, entonces puede llegar a ser fatal para nuestro país.

Actualmente, nos encontramos en un estado de transición. Sabemos más o menos de que nos alejamos, pero no sabemos en qué dirección vamos. Si nos dirigimos hacia lo que directa o indirectamente implica la creencia en los procesos monotónicos, entonces vamos a llegar a un callejón sin salida.

La Cuarta Teoría Política debe dar un paso hacia la formulación de una crítica coherente del proceso monotónico. Debe desarrollar un modelo alternativo de un futuro conservador, un mañana conservador, basado en los principios de la vitalidad, de las raíces, de las constantes y de la eternidad.

Al final, como dijo una vez Arthur Moeller van den Bruck: “La eternidad está al lado del conservador”.

Capítulo IV

LA REVERSIBILIDAD DEL TIEMPO

Tres teorías políticas fueron producidas a partir de la ideología de la modernidad. Todas ellas fueron basadas en la topografía del progreso. El progreso implica la irreversibilidad del tiempo, un proceso evolutivo predeterminado que se mueve siempre hacia adelante. El progreso es a la vez ortogenético y un proceso monotónico. Inevitablemente, las tres teorías se basan en la filosofía de Hegel. Después de Hegel, el sentido de la historia llegó a ser entendido en términos del Espíritu Absoluto, quedándose alejado de sí mismo, asumiendo una forma como el proceso dialéctico de la historia, eventualmente llegando a ser una especie de monarquía ilustrada.

Marx aceptó esta topografía y, después de Alexandre Kojève y Francis Fukuyama, los pensadores liberales la han aceptado también. En el nacionalsocialismo, el hegelianismo fue exteriorizado en el concepto de un *Reich* Final, con el Tercer *Reich* como el tercer reino de Joaquín de Fiore, y en el concepto de darwinismo social, donde ha sido adaptada la teoría de la selección natural para ser utilizada en la explicación de la sociedad y de las razas. El darwinismo social es también inherente al liberalismo de Spencer. Cada una de estas tres ideologías de la modernidad se basa en las premisas de la irreversibilidad del tiempo y de la historia unidireccional. Reconocen

implícitamente el imperativo totalizador de la modernización. La modernización puede ser liberal, comunista o fascista. Un ejemplo de la efectividad de la modernización fascista sería el éxito, sin embargo brutal, de la modernización industrial de Hitler en Alemania en la década de 1930.

La Cuarta Teoría Política es una teoría no moderna. Como ha dicho Bruno Latour: "Nunca hemos sido contemporáneos". Los axiomas teóricos de la modernidad son inofensivos porque no son ejecutables. En la práctica, ellos permanentemente y espectacularmente se niegan a sí mismos. La Cuarta Teoría Política descarta completamente la idea de irreversibilidad de la historia. Esta idea era interesante en un sentido teórico, sustanciada por Georges Dumézil, con su anti-evemerismo, y Gilbert Durand. Yo escribí anteriormente acerca de la sociología y de la morfología del tiempo en mis libros Postfilosofia, Sociología de la Imaginación y Sociología de la Sociedad Rusa. El tiempo es un fenómeno social; sus estructuras no dependen de sus objetivos, sino del dominio de los paradigmas sociales, porque el objeto es determinado por la sociedad misma. En la sociedad moderna, el tiempo es visto como irreversible, progresivo y unidireccional. Pero esto no es necesariamente verdad en las sociedades que no aceptan la modernidad. En algunas sociedades que no tienen un entendimiento estrictamente moderno del tiempo, hay concepciones cíclicas e incluso regresivas de él. Por lo tanto, la historia política se considera en el contexto de la topografía de las concepciones plurales de tiempo para la Cuarta Teoría Política. Hay tantas concepciones de tiempo cuantas sociedades hay.

Sin embargo, la Cuarta Teoría Política no simplemente descarta el progreso y la modernización. Esta teoría contempla el progreso y la modernización con respecto a, e íntimamente conectados con, las actuales ocasiones semánticas históricas, sociales y políticas, como en la teoría ocasionalista. El progreso y la modernización son reales, pero relativos, no absolutos. Lo que significa que son etapas específicas, pero no la tendencia absoluta de la historia. Es por eso que la Cuarta Teoría Política propone una versión alternativa de la historia política basada en el ocasionalismo sistematizado. Carl

Schmitt estaba muy cerca de esto en su obra. Fernand Braudel y la *École des Annales* también se han inspirado por esto en sus escritos. En la discusión de la transformación política de la sociedad, la ubicamos en su contexto semántico específico: la historia, la religión, la filosofía, la economía y la cultura, teniendo en cuenta sus especificidades étnicas y étnico-sociológicas. Esto exige una nueva clasificación de la transformación social y política. Nosotros reconocemos estas transformaciones, pero no las colocamos en una amplia escala que sería el "destino" común de todas las sociedades. Esto nos proporciona pluralismo político.

La Cuarta Teoría Política utiliza una concepción de tiempo reversible que es socialmente dependiente. En el contexto de la modernidad, regresar de algún punto de la historia hasta un tiempo anterior resulta imposible. Pero es posible en el contexto de la Cuarta Teoría Política. La idea de Berdyaev de una "Nueva Edad Media" es bastante aplicable. Las sociedades pueden ser construidas y transformadas de diferentes maneras. La experiencia de la década de 1990 es bastante demostrativa de esto: las gentes en la Unión Soviética estaban seguras de que el socialismo procedería del capitalismo y no al revés. Pero en la década de 1990 vieron lo contrario: el capitalismo siguiendo el socialismo. Rusia podría regresar al feudalismo o, incluso, a una sociedad esclavista. Incluso una sociedad comunista o primordial podría surgir después de eso. Los que se ríen de esto son prisioneros de la modernidad y de su hipnosis. Reconociendo la reversibilidad del tiempo político e histórico, nosotros llegamos a un nuevo punto de vista pluralista de la ciencia política y alcanzamos la necesaria perspectiva avanzada para la construcción ideológica.

La Cuarta Teoría Política construye y reconstruye la sociedad por detrás de los axiomas modernos. Es por eso que se puede utilizar los elementos de las diferentes formas políticas en la Cuarta Teoría Política sin ninguna conexión con la escala del tiempo. No hay etapas y épocas, sino sólo preconceptos y conceptos. En este contexto, las construcciones teológicas, antigüedades, castas y otros aspectos de la sociedad tradicional son sólo algunas de las variantes posibles, junto con el socialismo, la teoría keynesiana, el libre mercado, la de-

mocracia parlamentaria o el "nacionalismo". Ellas son simplemente formas, pero no están relacionadas con una topografía implícita del "tiempo histórico objetivo". ¡No hay tal cosa! Si el tiempo es "histórico", no puede ser "objetivo". El *dasein* dice lo mismo. El *dasein* es el sujeto de la Cuarta Teoría Política. El *dasein* puede ser recuperado por el refinamiento de la verdad existencial derivado de la superestructura ontológica de la sociedad. *Dasein* es algo que institucionaliza el tiempo. Durand institucionaliza el tiempo por el *Traiectum* en su topografía. El *Traiectum/Dasein* no es una función del tiempo, pero el tiempo es una función del *Traiectum/Dasein*. Por eso, el tiempo es algo que está institucionalizado por la política en el contexto de la Cuarta Teoría Política. El tiempo es una categoría política. El tiempo político es un pre-concepto de una forma política.

La Cuarta Teoría Política ha abierto una perspectiva única: si comprendemos el principio de la reversibilidad del tiempo, no solamente seremos capaces de componer el proyecto de una sociedad futura, sino que también podremos componer toda una serie de proyectos de diferentes sociedades futuras. Así, seríamos capaces de sugerir algunas estrategias no lineales para una nueva institucionalización del mundo.

La Cuarta Teoría Política no es una invitación a un retorno a la sociedad tradicional, es decir, no es el conservadurismo en el sentido convencional. Hay muchas características de nuestro pasado cronológico que son agradables y muchas que no lo son. Del mismo modo, las formas tradicionales de sociedad también son distintas unas de las otras. Por último, en las diferentes sociedades contemporáneas, las matrices étnicas y sociológicas, así como los contextos, también son diferentes unos de los otros. Por lo tanto, la Cuarta Teoría Política no debería imponer nada a nadie. Los partidarios de la Cuarta Teoría Política deben actuar paso a paso: la primera y más importante etapa es sostener el *Dasein* como el sujeto de nuestra teoría y la reversibilidad del tiempo. De esta manera, nos liberaríamos para el desarrollo de los preconceptos. Nosotros podemos definir varios preconceptos con respecto a la reversibilidad del tiempo y del

Dasein/Traiectum, por lo tanto podemos definir varios conceptos políticos del tiempo. Y cada uno de ellos puede situarse en un proyecto político actual, de acuerdo con los principios de la Cuarta Teoría Política.

Capítulo V

TRANSICIÓN GLOBAL Y SUS ENEMIGOS

El Orden Mundial Cuestionado

El Nuevo Orden Mundial (NOM), como concepto, fue popularizado en un momento histórico concreto, a saber, cuando la Guerra Fría terminó a finales de los años 80 y la cooperación internacional genuina entre Estados Unidos y la Unión Soviética se consideró no sólo posible, sino probable. La base del NOM era probablemente producto de la teoría de la convergencia, que predijo la síntesis de las formas políticas del socialismo soviético y del capitalismo occidental y la estrecha cooperación de la Unión Soviética y los Estados Unidos en el caso de problemas regionales —por ejemplo, la primera Guerra del Golfo a principios de 1991—. Sin embargo, cuando la Unión Soviética se derrumbó poco después de esto, el proyecto del NOM fue dejado de lado y quedó olvidado.

Después de 1991, el Nuevo Orden Mundial se consideraba como algo en formación ante nuestros ojos —un mundo unipolar con abierta hegemonía mundial de los Estados Unidos, bien descrito en el utópico trabajo de Fukuyama, *The End of History and the Last Man*—. Este orden mundial ignoró todos los otros polos de poder excepto los Estados Unidos y sus aliados de Europa Occidental y Japón. Fue concebido como una universalización de la economía de

libre mercado, de la democracia política y de la ideología de los derechos humanos, todos los cuales se suponen como parte de un sistema global que sería aceptado por todos los países del mundo.

Los escépticos, sin embargo, creían que se trataba de una ilusión y que las diferencias entre los países y los pueblos reaparecerían de otras maneras, por ejemplo, en la infame tesis del "choque de civilizaciones" de Samuel Huntington, o en conflictos étnicos o religiosos. Algunos expertos, en particular John Mearsheimer, consideraban la unipolaridad no como una "propiedad del orden mundial", sino más bien como un "*momentum* (fuerza o impulso) unipolar".

En cualquier caso, lo que se cuestiona en todos estos proyectos es el orden existente de Estados nacionales y soberanía nacional. El sistema de Westfalia ya no corresponde al actual equilibrio global de poderes. Nuevos actores de escala transnacional y subnacional están afirmando su creciente importancia y es evidente que el mundo requiere un nuevo paradigma en las relaciones internacionales.

Por lo tanto, el mundo contemporáneo, como lo tenemos hoy, no puede ser considerado como una consecución adecuada del NOM. No hay un orden mundial definitivo de ningún tipo. Lo que tenemos es la transición del orden mundial que conocimos en el siglo XX a otro paradigma cuyas características aún no se han definido completamente. ¿El futuro será realmente global? ¿O las tendencias regionalistas van a dominar? ¿Habrá un único orden mundial? O, al revés, ¿habrá varios órdenes locales o regionales? ¿O, quizá, vamos a tener que lidiar con el caos mundial? Todavía no está claro. La transición no ha terminado. Estamos viviendo en medio de ella.

Aún si la élite política y económica estadounidense y mundial tuvieran una visión clara del futuro, lo que es bastante dudoso, las circunstancias pueden prevenir su realización en la práctica. Sin embargo, si la élite mundial carece de un proyecto consensuado, la cuestión se vuelve mucho más complicada.

Así que sólo el hecho de la transición hacia algún nuevo paradigma es cierto. El paradigma como tal es, por el contrario, bastante incierto.

El Orden Mundial desde el punto de vista de los Estados Unidos

La posición de los Estados Unidos durante este cambio está absolutamente asegurada, pero su futuro a largo plazo es incierto. El dominio imperial global de los Estados Unidos está siendo sometido a una prueba y ellos tienen que lidiar con muchos desafíos, algunos de ellos bastante nuevos y originales. Esto podría ocurrir de tres maneras diferentes:

- Creación de un imperio americano *stricto sensu*, con un área central consolidada y desarrollada técnica y socialmente, o núcleo imperial, con la periferia siendo mantenida dividida y fragmentada en un estado de agitación permanente, al borde del caos. Los neoconservadores, aparentemente, están a favor de este modelo;
- Creación de una unipolaridad multilateral en la que los Estados Unidos cooperarían con otras potencias amigas (Canadá, Europa, Australia, Japón, Israel, los aliados árabes y posiblemente otros países) en la solución de los problemas regionales y ejerciendo presión sobre los "estados parias" (como Irán, Venezuela, Bielorrusia, o Corea del Norte) o impidiendo que otras potencias sean capaces de lograr la independencia regional y la hegemonía (China, Rusia, etc.). Parece que los demócratas y el presidente Obama se inclinan por esta visión;
- Promoción de una globalización acelerada, con la creación de un gobierno mundial y una rápida pérdida de soberanía de los Estados nacionales a favor de la creación de unos "Estados Unidos" del mundo gobernado, en términos legales, por la élite global —por ejemplo, el proyecto CRE [34] representado por la estrategia de George Soros y sus fundaciones—. Las revoluciones coloridas son vistas aquí como el arma más eficaz para desestabilizar y finalmente destruir los Estados.

[34] Nota de la traducción em lengua inglesa: el Consejo de Relaciones Exteriores (CRE) es una fundación privada en los Estados Unidos, que tiene su origen en

Los Estados Unidos a menudo parecen estar promoviendo simultáneamente las tres estrategias al mismo tiempo, como parte de una política exterior de múltiples vectores. Estas tres direcciones estratégicas de los Estados Unidos crean el contexto global de las relaciones internacionales, siendo ese país el principal actor a escala mundial. A pesar de las evidentes diferencias entre estas tres imágenes del futuro, todas ellas tienen algunos puntos esenciales en común. En cualquiera de los casos, los Estados Unidos están interesados en la afirmación de su dominio estratégico, económico y político; en el fortalecimiento de su control de los otros actores globales y en el debilitamiento de los mismos; en la gradual o acelerada pérdida de soberanía de lo que por el momento son Estados más o menos independientes; y en la promoción de valores supuestamente "universales", que reflejan los valores del mundo occidental, es decir, la democracia liberal, el parlamentarismo, el libre mercado, los derechos humanos, etc.

Por lo tanto, nos encontramos ante un mundo contemporáneo en un arreglo geopolítico aparentemente fuerte y permanente donde los Estados Unidos son el núcleo y donde los rayos de su influencia —estratégica, económica, política, tecnológica, informativa, etc.— permean todo el resto del mundo, dependiendo de la fuerza de voluntad social de los diversos países y grupos étnicos y religiosos, para aceptarla o rechazarla. Es una especie de red imperial funcionando a escala planetaria. Este arreglo geopolítico mundial centrado en los Estados Unidos puede describirse de diferentes maneras:

Históricamente: los Estados Unidos se consideran la conclusión lógica y el pináculo de la civilización occidental. En el pasado esto fue evidenciado por los discursos sobre el "destino manifiesto"

---

el proceso de paz al final de la Primera Guerra Mundial. El CRE trata de influir en la política mundial promoviendo el multilateralismo y las soluciones pacíficas de conflictos. George Soros es un multimillonario americano que usa su riqueza para promover causas liberales en todo el mundo. Él financió muchos grupos disidentes de Europa del Este y de la Unión Soviética durante la Guerra Fría y continúa apoyando las causas democráticas allí. Los críticos dicen que Soros está actuando simplemente como un agente de los intereses de la política exterior estadounidense.

de Estados Unidos y en la Doctrina Monroe. Ahora se habla en términos de cumplimiento de las normas de derechos humanos "universales", la promoción de la democracia, la tecnología, las instituciones del libre mercado y así sucesivamente. Pero, en esencia, se trata simplemente de la continuación de un universalismo occidental que se ha transmitido desde el Imperio Romano, al Cristianismo Medieval, a la modernidad con la Ilustración y la colonización, hasta los fenómenos actuales de la posmodernidad y del ultra-individualismo. La historia es considerada como un proceso unívoco y monótono del progreso tecnológico y social, el camino de la liberación creciente de los individuos de todo tipo de identidades colectivas. La tradición y el conservadurismo son así considerados como obstáculos a la libertad y deben ser rechazados. Los Estados Unidos están en la vanguardia de este progreso histórico y tienen el derecho, la obligación y la misión de impulsar la historia en este camino. La existencia histórica de los Estados Unidos coincide con el curso de la historia humana. Por lo tanto, "americano" significa "universal". Las otras culturas o tienen un futuro americano o no tienen futuro en absoluto.

Políticamente: hay tendencias muy importantes en la política mundial que definen la transición. El ápice del pensamiento político de la modernidad fue la victoria del liberalismo sobre las doctrinas políticas alternativas: el fascismo y el socialismo. El liberalismo se ha vuelto global y se ha convertido en el único sistema político posible. En la actualidad está avanzando hacia un concepto posmoderno y post-individual de la política, generalmente descrito como post-humanismo. Los Estados Unidos, también en esto, desempeñan un papel fundamental. El modelo político promovido globalmente por los Estados Unidos es la democracia liberal. Los Estados Unidos apoyan la globalización del liberalismo, preparando la próxima etapa de la posmodernidad política, como se describe en el famoso libro de Hardt y Negri, *Empire* [35]. Sigue habiendo cierta distancia entre el ultra-individualismo liberal y el post-humanismo

[35] Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

verdaderamente postmoderno, que promueve la cibernética, la modificación genética, la clonación y las quimeras. Pero la periferia del mundo todavía enfrenta el proceso de universalización, o sea, la destrucción acelerada de todas las entidades sociales holísticas, la fragmentación y la atomización de la sociedad, incluso a través de la tecnología —internet, los teléfonos móviles, las redes sociales— donde el actor principal es estrictamente el individuo, divorciado de cualquier contexto social orgánico y colectivo.

Un importante testimonio del doble uso de la promoción de la democracia ha sido explícitamente descrito en un artículo del experto militar y político estadounidense Stephen R. Mann [36], quien afirmó que la democracia puede funcionar como un virus de reproducción automática, fortaleciendo a las sociedades democráticas existentes e históricamente maduras, pero destruyendo y llevando al caos a las sociedades tradicionales que no están preparados para ello.

Así que se piensa la democracia como un arma eficaz para crear el caos y para controlar, desde el núcleo, las culturas en disipación por el mundo. Este núcleo emula e instala el código democrático en todas partes. La evidencia de este proceso se puede ver en el caos que siguió a los acontecimientos vertiginosos de la llamada "primavera árabe". Después de finalizada la fragmentación completa de estas sociedades con la individualización y la atomización, la segunda fase se iniciará: la inevitable división y disolución del individuo humano en sí a través de la tecnología y experimentos genéticos para crear la "post-humanidad". Esta "post-política" puede ser vista como el último horizonte del futurismo político.

Ideológicamente: hay una tendencia a que los Estados Unidos empiecen a vincular cada vez más la ideología y la política a sus relaciones con la periferia. En épocas anteriores, la política exterior estadounidense actuó sobre la base del puro realismo pragmático. Si los regímenes eran pro-estadounidense, eran tolerados sin tener en cuenta sus principios ideológicos. La antigua alianza de los Estados

[36] Mann, Stephen R, *Chaos Theory and Strategic Thought*, Parameters, Autumn 1992, disponible en: www.dtic.mil/cgi-bin/GetTRDoc?AD=ADA528321.

Unidos con Arabia Saudita es el ejemplo perfecto de esta política exterior realista en la práctica. Por lo tanto, algunas de las características de esta moral esquizofrénica y dual fueron aceptadas ideológicamente. Sin embargo, parece que, recientemente, los Estados Unidos han comenzado a profundizar la promoción de la democracia, apoyando las revueltas populares en Egipto y Túnez, a pesar de que sus líderes fueron, además de dictadores corruptos, aliados de confianza de los estadounidenses. La doble moral en la ideología política de los Estados Unidos poco a poco va desapareciendo y la profundización de la promoción de la democracia progresa. El clímax sucederá en el caso de ocurrir disturbios en Arabia Saudita. En ese momento, esta postura ideológica pro-democracia se pondrá a prueba en circunstancias políticas difíciles e incómodas.

Económicamente: la economía de los Estados Unidos es desafiada por el crecimiento de China, la seguridad y la escasez energética, la deuda y el déficit presupuestario paralizantes y la divergencia y la desproporción entre el sector financiero y la zona industrial real. El crecimiento excesivo, o burbuja, de las instituciones financieras de América y la deslocalización de la industria han creado una discontinuidad entre la esfera monetaria y la esfera del equilibrio capitalista clásico de la oferta de la industria y la demanda de los consumidores. Esta fue la causa principal de la crisis financiera de 2008. La economía política china está intentando restablecer su independencia de la hegemonía global de los Estados Unidos y puede convertirse en el principal factor de competencia económica. El control que Rusia, Irán, Venezuela y otros países relativamente independientes tienen de los más grandes depósitos de recursos naturales que quedan en el mundo pone un límite a la influencia económica estadounidense. La economía de la Unión Europea y el potencial económico japonés representan dos posibles polos de competencia económica a los Estados Unidos dentro del marco económico y estratégico de Occidente.

Los Estados Unidos intentan resolver estos problemas utilizando no sólo los instrumentos puramente económicos, sino también el poder político y, algunas veces, también el militar. Así,

podríamos interpretar la invasión y ocupación de Irak y Afganistán, así como las intervenciones, tanto abiertas como encubiertas, en Libia, Irán y Siria, desde las perspectivas geoeconómica y geopolítica. El fomento de la oposición política interna y de los insurgentes en Rusia, Irán y China es otro método hacia el mismo objetivo. Pero estas son sólo soluciones técnicas. El desafío principal es cómo organizar la economía postmoderna y las finanzas centradas en torno del crecimiento continuo y superar la brecha creciente y crítica entre la economía real y el sector financiero, cuya lógica e interés propios son cada vez más autónomos.

Se ha afirmado que Estados Unidos es el actor principal y asimétrico en el centro de la actual etapa de transición de los asuntos mundiales. Como Védrine ha señalado, este actor es una verdadera hiperpotencia y el actual arreglo geopolítico, que incluye a todos los niveles y redes examinados anteriormente, se estructura en torno de este núcleo americano. La pregunta planteada es: ¿sería este actor totalmente consciente de lo que hace y entiende plenamente lo que obtendrá al final, es decir, qué tipo de sistema internacional o de orden mundial se va a establecer? Las opiniones sobre este importante punto están divididas. Los neoconservadores, que proclaman el Nuevo Siglo Americano, son optimistas en cuanto al futuro Imperio Americano, pero en su caso es obvio que tienen una clara, aunque no necesariamente realista, visión de un futuro dominado por los Estados Unidos. En este caso, el orden mundial será un orden imperial estadounidense basado en la geopolítica unipolar. Al menos en teoría, ésta tiene un punto redentor: es clara y honesta acerca de sus objetivos e intenciones.

Los multilateralistas son más prudentes e insisten en la necesidad de invitar a las otras potencias regionales para compartir la carga de la hegemonía global de los Estados Unidos. Es evidente que sólo las sociedades similares a la estadounidense pueden ser asociadas, por lo que el éxito de la promoción de la democracia se convierte en un punto esencial. Los multilateralistas actúan no sólo en nombre de los Estados Unidos, sino también en nombre de Occidente, cuyos valores son, o deben ser, universales. Su visión de un futuro orden

mundial dirigido por una democracia global, pero liderado por los Estados Unidos, es nebulosa y no tan claramente definida como el Imperio Americano de los neoconservadores.

Aún más brumosa es la visión extrema de la gobernanza global prevista por los promotores de la globalización acelerada. Puede ser que sea posible derrocar efectivamente el orden existente de Estados nacionales soberanos, pero en muchos casos esto sólo abrirá la puerta a las fuerzas más arcaicas, locales, religiosas o étnicas y a los conflictos. La visión de una sociedad abierta y única y, por necesidad, en gran medida homogénea, que abarca toda la Tierra, es tan fantástica y utópica que es mucho más fácil imaginar el caos total de Hobbes en una "guerra de todos contra todos" en el estado de naturaleza de un mundo sin Estados.

Las visiones, desde la perspectiva de los Estados Unidos y Occidente, de posibles futuros órdenes mundiales, difiere entre las facciones rivales de las élites, ideólogos y tomadores de decisiones estadounidenses. La estrategia más consecuente y bien definida, el orden mundial unipolar de los neoconservadores, es al mismo tiempo la más etnocéntrica, abiertamente imperialista y hegemónica. Las otras dos versiones son mucho más vagamente concebidas e inciertas. Así, pueden llevar tanto al desorden mundial como al orden. Richard Haass ha calificado los paradigmas de un sistema internacional que estén de acuerdo con estas dos visiones como caracterizados por la "no polaridad".

Así que la transición en cuestión es centrada, por su naturaleza, en los Estados Unidos. La disposición geopolítica mundial está estructurada de manera que los procesos globales principales son moderados, orientados, dirigidos y a veces controlados por el único actor hiperpotencia, capaz de realizar su trabajo solo o con la ayuda de sus aliados occidentales y de los Estados clientes regionales.

El Orden Mundial desde el punto de vista no estadounidense

La perspectiva centrada en el mundo estadounidense descrita

anteriormente, a pesar de ser la tendencia global más importante y central, no es la única posible. Puede haber y hay visiones alternativas de la arquitectura política mundial que se pueden tomar en consideración. Hay actores secundarios y terciarios que son los perdedores inevitables en el caso del éxito de las estrategias estadounidenses: los países, estados, pueblos y culturas que perderían todo, incluso sus propias identidades, y no ganarían nada si los Estados Unidos lograran realizar sus aspiraciones globales. Ellos son, al mismo tiempo, múltiples y heterogéneos y se pueden agrupar en diferentes categorías.

La primera categoría está compuesta por los Estados nacionales más o menos exitosos que no están felices de perder su independencia ante una autoridad supranacional exterior —no en la forma de abierta hegemonía americana, ni en las formas de gobierno mundial o gobernanza centrada en occidente, ni en la disolución caótica en un fracasado sistema internacional—. Hay muchos de estos países, siendo los más importantes China, Rusia, Irán e India, pero también muchos países de América del Sur y Estados islámicos. No les gusta nada la transición, sospechando, con razón, de la inevitable pérdida de su soberanía. Así, buscan resistirse a la tendencia principal del arreglo geopolítico global centrado en los Estados Unidos o adaptarse a él de la mejor manera para intentar evitar las consecuencias lógicas de su éxito, sea a través del imperialismo o de una estrategia globalista. La voluntad de preservación de la soberanía representa la contradicción natural y punto de resistencia frente a la hegemonía estadounidense/occidental o las tendencias globalistas. En términos generales, estos Estados carecen de una visión alternativa del futuro sistema internacional u orden mundial y ciertamente no tienen una visión unificada o común. Lo que todos quieren y tienen en común es el deseo de preservar el *status quo* internacional consagrado en la Carta de las Naciones Unidas y, por lo tanto, sus propias soberanías e identidades como Estados-nación en su forma actual. Ajustes y modernizaciones ocurrirían si se les necesitaba, pero como parte de un proceso interno y soberano.

Entre este grupo de Estados-nación buscando preservar su so-

beranía frente a la hegemonía estadounidense/occidental o de las estrategias globalistas están:

1. Aquellos Estados que intentan adaptar sus sociedades a las normas occidentales y mantener relaciones amistosas con Occidente y los Estados Unidos, pero intentan evitar la pérdida directa y total de la soberanía, incluyendo India, Turquía, Brasil y, hasta cierto punto, Rusia y Kazajstán.

2. Aquellos Estados que están dispuestos a cooperar con los Estados Unidos, pero bajo la condición de no injerencia en sus asuntos internos, como Arabia Saudita y Pakistán.

3. Aquellos Estados que, cooperando con los Estados Unidos, preservan rigurosamente el carácter único de sus sociedades filtrando los elementos de la cultura occidental que son compatibles con sus culturas nacionales de las que no lo son y, al mismo tiempo, tratando de utilizar los dividendos recibidos por esta cooperación para reforzar su independencia nacional, como China y, a veces, Rusia.

4. Aquellos Estados que intentan oponerse a los Estados Unidos directamente, rechazando los valores occidentales, la unipolaridad y la hegemonía estadounidense/occidental, entre ellos Irán, Venezuela y Corea del Norte.

Sin embargo, todos estos grupos carecen de una estrategia alternativa global que podría ser simétricamente comparable con las visiones estadounidenses del futuro, incluso si no hay consenso entre ellos o una meta claramente definida. Todos estos Estados suelen actuar individualmente en el escenario mundial y únicamente en la defensa de sus propios intereses directos. La diferencia en política exterior entre ellos consiste sólo en la cantidad de radicalismo en su rechazo de la americanización. Sus posiciones pueden ser definidas como reactivas. Esta estrategia de oposición reactiva, variando desde el rechazo a la adaptación, algunas veces es eficaz, otras no. En resumen, no ofrece ninguna clase de visión alternativa de futuro. En cambio, el futuro del orden mundial o del sistema internacional se considera como la eterna conservación del *statu quo*, es decir, la mo-

dernidad, los Estados-nación, el sistema westfaliano de Estado soberano y la interpretación estricta y la preservación de la actual Carta de las Naciones Unidas y de la configuración actual de la Organización de las Naciones Unidas.

La segunda categoría de actores que rechazan la transición consiste en grupos, movimientos y organizaciones subnacionales que se oponen a la dominación estadounidense de las estructuras del arreglo geopolítico mundial por motivos ideológicos, religiosos y/o culturales. Estos grupos son bastante diferentes unos de otros y varían de Estado a Estado. La mayoría de ellos se basan en una interpretación de la fe religiosa que es incompatible con la doctrina secular de la americanización, occidentalización y globalización. Pero también pueden estar motivados por consideraciones étnicas o ideológicas (por ejemplo, doctrinas comunistas o socialistas). Otros incluso pueden actuar por razones regionalistas.

La paradoja es que en el proceso de globalización, que busca universalizar todas las particularidades e identidades colectivas basándose en una identidad puramente individual, estos actores subnacionales fácilmente se convierten en transnacionales —las mismas religiones e ideologías suelen estar presentes en distintas naciones y cruzan las fronteras estatales—. Así, entre estos actores no estatales nosotros podríamos encontrar una visión alternativa del futuro orden mundial o del sistema internacional que se opone a la transición estadounidense/occidental y sus estructuras.

Podemos resumir las diferentes ideas de algunos de los más importantes grupos subnacionales/transnacionales de la siguiente manera:

La forma más conocida en la actualidad es la visión del mundo islámico que aspira a la utopía de un Estado global basado en una interpretación estricta de la ley islámica, o bien un Califato Universal, que reunirá al mundo entero bajo el dominio islámico. Este proyecto se opone tanto a la arquitectura de transición estadounidense como al *status quo* actual del moderno Estado-nación. El Al Qaeda de Osama bin Laden sigue siendo simbólico y arquetípico de tales ideas y los ataques que provocaron la caída de las torres del World

Trade Centre en Nueva York el 11-S y que se supone que "cambiaron el mundo", son prueba de la importancia de estas redes y de la seriedad con la que deben ser tomadas.

Otro de estos proyectos es el plan del neo-socialismo transnacional representado por la izquierda de América del Sur y personalmente por Hugo Chávez. Este es más o menos una nueva versión de la crítica marxista del capitalismo, reforzada por la emoción nacionalista y, en algunos casos, como en los zapatistas y en Bolivia, en el sentimiento étnico o en críticas ecológicas. Algunos regímenes árabes, como hasta hace poco la Jamahiriya Árabe de Libia bajo Gadafi, se pueden considerar en el mismo sentido. La visión del futuro orden mundial se presenta aquí como una revolución socialista mundial precedida por campañas de liberación anti-estadounidenses en todos los países del mundo. La transición liderada por los Estados Unidos y por Occidente es vista por este grupo como una encarnación del imperialismo clásico criticado por Lenin.

Un tercer ejemplo se puede encontrar en el proyecto eurasiano —multipolaridad, Grandes Espacios o Grandes Potencias— proponiendo un modelo alternativo de orden mundial basado en el paradigma de civilizaciones únicas y Grandes Potencias. Esto presupone la creación de diferentes políticas, estrategias y entidades económicas transnacionales, unidas a nivel regional por países que comparten áreas geográficas y valores comunes, en algunos casos religiosos y en otros seculares y/o culturales. Para esto, los Estados deben de estar integrados a lo largo de líneas regionales y representando los polos del mundo multipolar. La Unión Europea es uno de esos ejemplos; la naciente Unión Euroasiática propuesta por la Rusia de Vladimir Putin y por el Kazajstán del presidente Nursultan Nazarbayev, otro. Una Unión Islámica, una Unión Sudamericana/Bolivariana, una Unión China, una Unión India, o una Unión Pan-Pacífico son otras posibilidades. El Grande Espacio de Norteamérica, que abarca hoy el NAFTA, sería considerado como uno más entre varios otros polos más o menos iguales, nada más.

Esta no es una lista exhaustiva de dichos agentes no estatales o teorías con visiones alternativas del orden mundial. Hay otros,

pero son de menor importancia y por lo tanto más allá del alcance de este trabajo.

En el estado actual de los asuntos mundiales existe una brecha importante entre los Estados nacionales y los actores sub-estatales o transnacionales y movimientos ideológicos que operan en diferentes niveles, mencionados anteriormente. Los Estados-nación carecen de visión e ideología y los movimientos alternativos carecen de infraestructura y recursos suficientes para poner en práctica sus ideas. Si en alguna circunstancia fuera posible superar esa brecha, teniendo en cuenta el creciente peso demográfico, económico y estratégico del mundo no occidental, o "el Resto", una alternativa a la transición estadounidense/occidental podría obtener una forma realista y ser seriamente considerada como un consecuente y teóricamente fundamentado paradigma alternativo para el orden mundial.

Capítulo VI

CONSERVADURISMO Y POSTMODERNIDAD

Estamos en la postmodernidad

Un proceso que tiene un carácter verdaderamente global es el proceso de desplazamiento de la modernidad, una vez victoriosa la postmodernidad. Hay centros, focos, lugares y regiones en que este proceso avanza de manera lógica y secuencial. Estos son Occidente, Europa occidental y, especialmente, los Estados Unidos de América, donde hubo una oportunidad histórica para crear en laboratorio la sociedad moderna ideal basándose en los principios que fueron desarrollados por el pensamiento europeo occidental. Esto permitió la creación de una sociedad a partir de una página en blanco, sin el peso de las tradiciones europeas y en un lugar "vacío" —los nativos americanos, como se sabe, no fueron reconocidos como personas—. Michael Hardt y Antonio Negri demuestran en su libro *Empire* que la Constitución de los Estados Unidos consideraba desde el principio los afroamericanos como personas de segunda clase, mientras que los nativos americanos ni siquiera eran considerados como personas. De este modo, el sistema americano fue el lugar ideal para la realización del máximo de libertad, pero sólo para los blancos y al costo de la exclusión de todos los demás. En cualquier caso, los Estados Unidos de América son la vanguardia de la libertad y la locomotora de la transición a la postmodernidad.

El Polo de la Libertad y la libertad de elegir los canales de televisión

Hablamos del polo que es la civilización de Europa occidental, pero dentro de los espacios de pensamiento, en la filosofía y en la geografía del alma humana, el polo del mundo unipolar no es más que Estados Unidos y Europa, como una organización puramente geopolítica y específicamente la idea de libertad máxima. Y el movimiento hacia la realización de esta libertad es el significado de la historia humana, de la manera como las personas de Europa occidental la entienden. La sociedad europea occidental consiguió imponer esta concepción del sentido de la historia al resto de la humanidad.

Por lo tanto, existe el polo de un mundo unipolar —es decir, el polo de la libertad, que llegó a la modernidad y ahora se está moviendo a una nueva etapa, a la postmodernidad, en el que el hombre empieza a liberarse de sí mismo, en la medida en que se estorba y se aburre de sí mismo—. El hombre se desintegra en una "esquizo-masa", como escribió Deleuze en su libro, el *Anti-Oedipus* [37].

Las personas se han convertido en contempladores de la televisión, después de haber aprendido a cambiar de canal mejor y más rápidamente. Muchos no se detienen: hacen clic en el mando a distancia y ya no importa la programación —una comedia o las noticias—. El espectador de la postmodernidad, básicamente, no entiende nada de lo que está viendo, es sólo una secuencia de imágenes que entretienen. Los telespectadores se sienten atraídos por microprocesos y se convierten en "sub-espectadores", que nunca ven un programa completo de principio a fin, sino sólo fragmentos de diversos programas. Para demostrar esto, la película ideal es *Spy Kids* 2, dirigida por Robert Rodríguez. Está hecha de tal manera que no tiene significado. Pero la distracción es imposible porque, tan pronto como nuestra conciencia se subleva contra ella, de repente aparece un cerdo volando y hay que seguir mirando a ver a donde

[37] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Penguin Books, 2009.

vuela. Y exactamente de la misma manera, en el momento que el cerdo volador nos aburre, un pequeño dragón sale de los bolsillos del héroe. Esta producción de Rodríguez es impecable. En principio, la persona que cambia canales incansablemente encontrará aproximadamente el mismo efecto. Los únicos canales que funcionan de acuerdo con un ritmo diferente son aquellos dedicados a la "cultura", porque todavía se puede encontrar historias sin prisas de compositores, artistas, académicos, teatro —es decir, de los remanentes de la modernidad—. Si no fuera la factura, entonces uno podría tranquilamente hacer clic a través de los canales sin esperar encontrar algo que va contra el ritmo en el cual uno debe vivir.

Las paradojas de la Libertad

Entonces, llega la postmodernidad. ¿Qué puede oponerse a ella? ¿Se puede decir "no" a la misma? Esta es la cuestión fundamental.

A propósito, basado en la teoría liberal de que el hombre es libre, se desprende que él siempre puede decir "no" a quien sea. Esto, de hecho, constituye el momento más peligroso de la filosofía de la libertad, que bajo la égida de la libertad absoluta empieza a quitar la libertad de decir "no" a la libertad misma. El modelo liberal occidental dice: ¿quiere oponerse a nosotros? Por favor, usted tiene el derecho, pero, mire: usted no desea devolver la lavadora, ¿verdad? La lavadora es el argumento absoluto de los partidarios del progreso. Al fin y al cabo, todo el mundo quiere una lavadora —los negros, los pueblos indígenas, los conservadores y los ortodoxos—. También los comunistas, según una lógica distinta, hablaron de la necesidad y de la irreversibilidad de los cambios estructurales. Dijeron que el socialismo vendría después del capitalismo. El socialismo llegó, aunque nosotros nunca habíamos tenido el capitalismo de manera muy definida. Se quedó por algún tiempo, destruyó mucha gente y luego desapareció. Es exactamente así con la lavadora. Si se piensa en la metafísica de la lavadora, en qué medida se combina con los valores

reales de un sistema filosófico, uno será capaz de llegar a la conclusión de que, en general, la vida humana es posible e, incluso, puede ser totalmente feliz sin la lavadora.

Sin embargo, para una sociedad liberal esto es una cosa terrible, casi un sacrilegio. Podemos aceptar todo, pero ¿una vida sin lavadora? Eso es una afirmación muy poco científica: una vida sin lavadora es imposible. No hay tal cosa. La vida es una lavadora. En esto se encuentra la fuerza del argumento liberal, que adquiere un carácter totalitario. En la liberación hay siempre un elemento de cierta clase de limitación —esta es la paradoja de la libertad. Por lo menos, es una limitación tener que pensar que la libertad es el valor supremo. Imagínese que una persona dice: "La libertad es el valor supremo". Otro responde: "No, no lo es". A continuación, el primero responde: "¿usted está contra la libertad? ¡Voy a matar por la libertad!"

La idea que está contenida en el liberalismo es que no hay alternativas al mismo. Y hay algo de verdad en esto. Si el *logos* se pone en el camino de la libertad, si los *logos* sociales fueron sacados en la aventura de la liberación total ¿dónde vino el primer empujón en esa dirección? Hay que buscarlo no en Descartes, Nietzsche o en el siglo XX, pero de nuevo en los presocráticos. Heidegger vio este momento en el concepto de la *physis* y en la forma que esta se da a conocer en la enseñanza de la Idea de Platón. Pero lo importante es otra cosa: el movimiento del *logos* hacia la libertad no es accidental, pero sin embargo se puede decir "no" a la misma.

Conservadurismo como el repudio de la lógica de la historia

Hay, sin embargo, una posibilidad ontológica de decir "no". Y ahí es donde entra el conservadurismo.

En primer lugar, ¿Qué es el conservadurismo? Es un "no" a lo que está alrededor. ¿En nombre de qué? En el nombre de algo que vino antes. En el nombre de aquello que fue superado en algún momento de la historia sociopolítica. Es decir, el conservadurismo es la

búsqueda de una posición ontológica, filosófica, político-social, individual, natural, religiosa, cultural y científica que repudia el desarrollo de las cosas con las cuales estamos viviendo en este momento y que nosotros identificamos y describimos anteriormente.

Ahora vamos hablar del conservadurismo y acerca de cómo se puede negar la lógica de la historia, alejándonos de una especie de topografía socio-política que nos ha conducido a la modernidad y a la postmodernidad. La nueva era de la modernidad, con sus vectores lineales de progreso y con sus contorsiones postmodernas, nos están conduciendo a los laberintos desintegradores de la realidad individual y al sujeto rizomático o postsujeto. Se puede incluir aquí también las etapas anteriores que permitieron que esta tendencia fuese posible y dominante. El conservadurismo construye su posición oponiéndose a la lógica del desarrollo del proceso histórico. La fenomenología de la modernidad —que en nuestro tiempo es de la postmodernidad— sirve como argumento en la oposición contra la podredumbre que el conservadurismo pretende rechazar. Pero el conservadurismo como estructura no conduce solamente a una impugnación de los fenómenos. La fenomenología negativamente valorada no es más que un pretexto. El conservadurismo construye una topografía que rechaza la lógica, el trabajo y la dirección del tiempo histórico.

El conservadurismo es capaz de construir su oposición al tiempo histórico de diferentes maneras. Tiene tres posibilidades principales para relacionarse con las tendencias conceptuales de la modernidad y de la posmodernidad. Y a partir de esto empieza la sistematización o estructuralización del conservadurismo. Esta es una sistematización sin preferencias de ningún tipo, debido a que la discusión es científica y no un juicio de valor.

Conservadurismo Fundamental: Tradicionalismo

El primer enfoque es el llamado tradicionalismo. El conservadurismo bien puede ser el tradicionalismo. En algunos modelos de

las ciencias políticas hay una distinción entre el tradicionalismo y el conservadurismo como, por ejemplo, en Mannheim. Sin embargo, la aspiración de dejar todo como estaba en las sociedades tradicionales para preservar esa forma de vida es, sin duda, conservadurismo.

El tradicionalismo más lógico —sustancial, filosófico, ontológico y conceptual— no es aquel que critica varios aspectos de la modernidad y de la postmodernidad, sino el que rechaza el vector fundamental del desarrollo histórico, es decir, el que fundamentalmente se opone al tiempo. El tradicionalismo es la forma de conservadurismo que sostiene lo siguiente: lo que es malo no son los fragmentos separados aquí y allá dentro de un sistema más amplio que provoca nuestro repudio. Todo es malo en el mundo moderno. "La idea de progreso es mala, la idea de desarrollo tecnológico es mala, la filosofía del sujeto y del objeto de Descartes es mala, la metáfora del relojero de Newton es mala, la ciencia positiva contemporánea y la educación y la pedagogía fundadas en ella son malas". El tradicionalista conservador afirma: "esta episteme no es buena. Es una episteme negativa, totalitaria, falsa y contra la cual hay que luchar". Ellos todavía reflejan: "me gusta sólo lo que existía antes del inicio de la modernidad". Se podría ir más lejos y someter a la crítica estas tendencias que, en la sociedad tradicional, hizo posible la aparición de la modernidad, retrocediendo hasta la aparición de la idea del tiempo lineal.

Después de la caída de los monarcas, de la separación de la Iglesia y el Estado, del ascenso de la defensa de la modernidad en todas las naciones sociopolíticas, culturales e históricas, se pensó que tal conservadurismo tradicionalista había terminado. En Rusia, fue exterminado por los militantes ateos. Desde cierto punto de vista, esa desaparición ciertamente ocurrió. En la medida en que se creía que estaban eliminados por completo, la gente casi dejó de hablar de ellos; de los grupos sociales que se situaban en estas posiciones, prácticamente no quedó nadie y pronto desaparecieron incluso de algunos modelos de las ciencias políticas —por ejemplo, de Mannheim—. Por esa razón, no lo vemos ni empezamos por él. Y eso es injusto. Si queremos remontarnos al conservadurismo genuino y

construir una topografía completa de las posiciones conservadoras debemos, como prioridad principal, estudiar precisamente este enfoque. En el tradicionalismo tenemos un panorama completo de todas las relaciones conservadoras con la historia, la sociedad y el mundo.

En el siglo XX, cuando parecía que no habría más ninguna plataforma social para ese conservadurismo, de repente surge toda una pléyade de pensadores y filósofos que comienzan a defender esta posición tradicionalista. Más aún, lo hacen con radicalismo, consistencia y persistencia y no con los pensamientos de los siglos XIX o XVIII. Estos fueron René Guénon, Julius Evola, Titus Burckhardt, Leopold Ziegler y todos los que son llamados "tradicionalistas" en el sentido estricto de la palabra. Es significativo que en el siglo XIX, cuando aún existían monarcas e iglesias y cuando el Papa todavía podía decidir algo, no había nadie que tuviera opiniones tan radicales. Los tradicionalistas defendían un programa de conservadurismo fundamental cuando la Tradición estaba desacreditada. De esta manera, el conservadurismo fundamental pudo ser formulado en un modelo filosófico, político e ideológico en un momento en que el modernismo ya había conquistado prácticamente todas las posiciones, pero no cuando todavía había fuerzas políticas y sociales concretas luchando activamente contra él.

Varios politólogos en el siglo XX intentaron identificar o unir el conservadurismo fundamental con el fascismo. Louis Pauwels y Jacques Bergier, los autores del libro *El Amanecer de los Magos* [38], escribieron: "se podría decir que el hitlerismo, en cierto sentido, fue 'guenonismo' más tanques". Esto, por supuesto, es definitivamente equivocado. El fascismo es una filosofía de la modernidad que, en gran medida, fue influenciado por elementos de la sociedad tradicional, aunque no se opone ni a la modernidad y ni al tiempo. Además, tanto Guénon como Evola criticaron duramente el fascismo.

En sus obras, Guénon y Evola dieron una descripción exhaus-

[38] Bergier, Jacques y Pauwels, Louis, *The Morning of the Magicians*, New York, Stein & Day, 1964.

tiva de la posición conservadora más importante. Ellos describieron la sociedad tradicional como un ideal atemporal y el mundo contemporáneo de la modernidad y sus principios fundacionales como un producto de la Caída, de la degeneración, de la degradación, de la mezcla de castas, de la descomposición de la jerarquía y del cambio de enfoque de lo espiritual a lo material, del cielo para la tierra, de lo eterno a lo efímero, y así sucesivamente. Las posiciones de los tradicionalistas se distinguen por la escala y la disciplina perfectas. Sus teorías pueden servir como un modelo del paradigma conservador en su forma pura.

Por supuesto, algunas de sus evaluaciones y pronósticos estaban incorrectos. En particular, ellos anticiparon la victoria de "la cuarta casta", es decir, el proletariado —representado por la Unión Soviética— sobre "la tercera casta" —el campo capitalista—, lo que resultó erróneo. Ellos se opusieron al comunismo sin entender completamente lo mucho que había de elementos tradicionales en él. Algunas de sus evaluaciones necesitaban corrección. En un congreso en Roma dedicado al vigésimo aniversario de la muerte de Evola, yo di una conferencia llamada "Evola - La visión desde la izquierda", en el que sugerí estudiar a Evola desde posiciones de izquierda, aunque él mismo afirme ser de derecha o, incluso, de extrema derecha.

Conservadurismo fundamental hoy

También hay conservadurismo fundamental en nuestra sociedad. En primer lugar, el proyecto islámico es conservadurismo fundamental. Si analizamos lejos de los estereotipos negativos y miramos cómo, en teoría, los musulmanes que conducen la batalla contra el mundo moderno deben sentir y pensar, vamos a ver que están luchando por los mismos principios que los conservadores fundamentales. Deben creer en cada palabra del Corán, ignorando cualquier ataque de los partidarios de la tolerancia, que critican sus opiniones, calificadas de crueles y obsoletas. Si un fundamentalista se encuentra con un comentarista de estos en la televisión, llega a

una conclusión sencilla: se debe desechar la televisión junto con el comentarista.

En los Estados Unidos también hay el mismo tipo de pensamiento entre los grupos protestantes fundamentalistas. No es sorprendente que aproximadamente las mismas opiniones sean sostenidas por un porcentaje significativo del electorado del Partido Republicano en los Estados Unidos. Los programas de televisión de estos fundamentalistas protestantes que, desde un punto de vista religioso, critican todo lo que se puede criticar en la modernidad y en la posmodernidad, sin dejar piedra sobre piedra, son vistos por millones de espectadores estadounidenses. Hay un gran número de tele-evangelistas como el fallecido Jerry Falwell que, en esencia, critican todos los fundamentos del mundo contemporáneo e interpretan todos los acontecimientos desde el punto de vista de la versión protestante del cristianismo.

Estas personas se encuentran también tanto en los círculos ortodoxos como en los católicos. Ellos rechazan la modernidad estructuralmente y por completo, teniendo en cuenta las enseñanzas y normas de su religión como absolutamente reales, mientras ven la modernidad y sus valores como si fueran la expresión del Anticristo, donde, por definición, no puede haber nada de bueno. Estas tendencias son muy generalizadas entre los Viejos Creyentes Rusos. Todavía hay uno de estos grupos —la Unión Paráclito de los Urales— que no utiliza lámparas eléctricas. Las lámparas son "la luz de Lucifer" y por esto sólo utilizan antorchas y velas.

Por veces esto llega a penetrar profundamente en la esencia de las cosas. Uno de los autores de los Viejos Creyentes sostiene que: "El que bebe café toserá hasta la muerte y el que bebe de la hoja de té será llevado por Dios a la desesperación". Otros afirman que nunca se debe comer trigo sarraceno hervido porque es "pecado" [39].

El café es estrictamente prohibido en esos círculos. Esto puede

[39] Nota de la traducción para la lengua inglesa: en ruso la raíz de la palabra "trigo sarraceno" suena similar a la raíz de la palabra "pecado".

parecer estúpido, pero ¿estúpido para quién? Para la gente con racionalidad contemporánea. En efecto, para esas personas, el "pecado del trigo sarraceno hervido" es una estupidez. Pero imaginemos que en el mundo de los conservadores fundamentalistas haya un lugar para el "pecado del trigo sarraceno hervido". Algún congreso de los Viejos Creyentes podría ser dedicado a la discusión del "pecado del trigo sarraceno hervido". Además, ya hubo un "concilio de los pantalones". Cuando un grupo de jóvenes de los Viejos Creyentes, en algún momento en el siglo XVIII, adquirió el hábito de usar pantalones a cuadros, los *fedoseyans* reunieron un concilio en Kimry, a veces llamados de "concilio de los pantalones", donde se discutió la posibilidad de aislar a los que llevaban los pantalones a cuadros, porque parecía en ese momento que era indecente para un cristiano llevar pantalones a cuadros. Parte del consejo votó a favor del aislamiento; otra parte votó en contra. Y estas discusiones no son realmente tan delirantes. Los Viejos Creyentes parecen "anticuados" para nosotros, pero no lo son. Ellos son diferentes. Operan en una topografía diferente. Ellos niegan que el tiempo sea progreso. Para ellos, el tiempo es regresivo y los hombres modernos son una ofrenda sacrificada al diablo.

Aquí podemos examinar las ideas de Claude Lévi-Strauss. Él demuestra que no existen los "pueblos pre-racionales" de los cuales hablaron Lévy-Brühl y los eruditos evolucionistas que estudiaron a los "primitivos". La sociedad aborigen, así como la estructura de los mitos indígenas, era tan compleja en sus conexiones racionales, taxonomías enumeradas y temas y eventos yuxtapuestos y tan dramática como las expresiones culturales de la Europa moderna. Ellos son simplemente diferentes. No tenemos aquí un ejemplo de un "*pre-logos*", sino de un *logos* diferente, en el que el sistema de relaciones, matices, diferencias, diversidades y modelos construidos funciona en un distinto sistema de hipótesis. La complejidad y los parámetros de las estructuras —el estructuralismo procede de aquí— de las sociedades "primitivas" son absolutamente comparables con la conciencia, el modo de pensar y los modelos sociales de socialización y adaptación de otros pueblos.

En el conservadurismo fundamental la renuncia a la modernidad tiene una forma perfectamente racional y sistemática. Si observamos desde este punto de vista, vemos que absolutamente todo tiene sentido, todo es lógico y racional, pero surge de un *logos* diferente. Es un *logos* que tiene espacio para el "pecado del trigo sarraceno" y para la Unión Paráclito viviendo con la luz de las velas —todo lo que suscita una risa desdeñosa del hombre moderno— sin provocar una sonrisa. Esta es una manera de existir totalmente diferente.

Conservadurismo del *Status Quo* - Conservadurismo liberal

Hay un segundo tipo de conservadurismo, que hemos denominado conservadurismo del *status quo* o el conservadurismo liberal. Es liberal porque dice "sí" a las principales tendencias que ocurren en la modernidad. Pero en cada etapa de esta tendencia intenta pisar el freno: "vamos a ir más despacio, no vamos a hacer eso ahora, vamos a postergar eso".

Los conservadores liberales argumentan de la siguiente manera: es bueno que el individuo sea libre, pero el post-individuo libre viene a ser demasiado. Veamos la cuestión del "fin de la historia". En un primer momento, Fukuyama creyó que la política había desaparecido y que con el tiempo sería reemplazada en su totalidad por "el mercado global", en el que las naciones, gobiernos, etnias, culturas y religiones dejarían de existir. Pero más tarde decidió que habría que retrasar el proceso e implementar la postmodernidad con más calma, sin revoluciones, porque con las revoluciones podría aparecer algo indeseable, que alteraría el plan del "fin de la historia". Entonces Fukuyama empezó a escribir que era necesario reforzar temporalmente los gobiernos nacionales. Esto es el conservadurismo liberal.

A los conservadores liberales no les gustan los izquierdistas. Tampoco les gustan derechistas como Evola y Guénon, además de no entenderlos en absoluto. Pero cuando avistan a los izquierdistas, de inmediato se ponen en guardia.

Los conservadores liberales se distinguen por las siguientes

características cualitativas estructurales: están de acuerdo con las tendencias generales de la modernidad, pero en desacuerdo con sus manifestaciones más vanguardistas que parecen demasiado peligrosas e insalubres. Por ejemplo, el filósofo inglés Edmund Burke al principio simpatizó con la Ilustración, pero después de la Revolución Francesa se alejó de ella y desarrolló una teoría conservadora liberal con una crítica frontal de la revolución y de los izquierdistas. Por lo tanto, el programa conservador liberal es la defensa de la libertad, de los derechos, de la autonomía del ser humano, del progreso y de la igualdad, pero por medio de la evolución, no de la revolución. No sea que haya, Dios nos libre, una liberación desde las profundidades de aquellas energías durmientes que los jacobinos usaron en el Terror y entonces en el anti-Terror, etcétera.

De esta manera, el conservadurismo liberal fundamentalmente no protesta contra las tendencias que constituyen la esencia de la modernidad e, incluso, de la postmodernidad, aunque los conservadores liberales, frente a la postmodernidad, presionen con más fuerza el pedal del freno que antes. Ellos pueden, en algún momento, incluso gritar: "¡Alto!" al ver lo que la postmodernidad lleva consigo. Mirando el rizoma de Deleuze, ellos manifiestamente se sienten fuera de su elemento. Además, tienen miedo de que el desmantelamiento acelerado de la modernidad, que se desenvuelve en la postmodernidad, termine por liberar la pre-modernidad. Ellos escriben sobre esto con franqueza.

Por ejemplo, el liberal Habermas, que ha sido de izquierda, escribió que si "nosotros no lo hacemos ahora, no preservamos el espíritu rígido de la Ilustración, la creencia en los ideales del sujeto libre y de la liberación moral, si no mantenemos al hombre en este precipicio, entonces vamos a sumergirnos no sólo en el caos, sino que vamos a regresar a la sombra de la tradición y a la guerra contra ella, que era, de hecho, representada por la modernidad" [40]. Es decir, él teme que los conservadores fundamentales lleguen.

[40] Habermas, Jurgen, *Modernity: An Incomplete Project*, 1997.

Bin Laden como signo

La figura de bin Laden, independientemente de si es real o si fue creada en Hollywood, tiene un significado filosófico fundamental. Ella es una caricatura de la transición de la postmodernidad a la pre-modernidad. Es una amenazadora advertencia de que lo pre-moderno (tradición), es decir, la creencia en los valores que se habían lanzado a la basura en el comienzo de la modernidad, todavía pueden surgir. La fisonomía de bin Laden —así como sus gestos, su aparición en nuestras pantallas y en los periódicos y revistas— es un signo filosófico. Esta es una señal de advertencia a la humanidad procedente de los conservadores liberales.

La imagen del Che Guevara

Normalmente, los conservadores liberales no realizan el análisis sobre la relación entre el liberalismo y el comunismo que hemos realizado y siguen temiendo el comunismo. Como ya hemos dicho, los acontecimientos de 1991 —el fin de la Unión Soviética— poseen significación filosófica e histórica colosal y tienen pocos análogos. Hay sólo unos pocos acontecimientos como estos en la historia ya que en 1991 el liberalismo ha demostrado su derecho exclusivo a la herencia del paradigma de la modernidad. Todas las demás versiones —incluyendo la más importante, el comunismo— demostraron ser desviaciones en el camino de la modernidad, ramificaciones que conducen a otro objetivo. Los comunistas pensaban que estaban viajando en dirección al progreso por la carretera de la modernidad, pero quedó claro que se estaban moviendo hacia algún otro objetivo situado en un espacio conceptual diferente. Pero unos pocos liberales suponen aún hoy que "los comunistas abandonaron sus posiciones sólo temporalmente" y podrían aún volver.

Extrapolando falsos temores, el anti-comunismo contemporáneo creó quimeras, espectros e imágenes a escala aún más grande que el antifascismo contemporáneo. El comunismo ya no existe —

así como el fascismo— en su lugar queda una imitación de baja calidad, un inofensivo Che Guevara haciendo la publicidad de teléfonos móviles o adornando camisetas de la juventud pequeño burguesa ociosa y acomodada. En la modernidad Che Guevara era un enemigo del capitalismo, en la postmodernidad él anuncia conexiones móviles en carteleras gigantescas. Este es el comunismo que puede regresar —una imagen—. El significado de este gesto comercial consiste en la postmodernidad riéndose de las pretensiones del comunismo de ser un *logos* alternativo dentro del marco de la modernidad.

Sin embargo, el conservadurismo liberal, por regla general, es ajeno a esta ironía y no está dispuesto a bromear con "rojos" o "pardos". La razón de esto es que el conservadurismo liberal teme la relativización del *logos* en la postmodernidad, incierto de que el enemigo haya sido completamente derrotado. Sueña que el cadáver postrado todavía se mueve, por lo que no recomienda acercarse demasiado o burlarse de él, sintiendo que esto es como coquetear con el peligro.

La Revolución Conservadora

Existe todavía un tercer tipo de conservadurismo. Desde el punto de vista filosófico es el más interesante. Esta es una familia de ideologías conservadoras que es costumbre llamar de Revolución Conservadora (RC). Esta constelación de ideologías y filosofías políticas considera dialécticamente el problema de la correlación entre el conservadurismo y la modernidad.

Uno de los teóricos de la Revolución Conservadora fue Arthur Moeller van den Bruck, cuyo libro fue traducido recientemente al ruso [41]. Otros pensadores que pertenecían a esta tendencia fueron Martin Heidegger, los hermanos Ernst y Friedrich Jünger, Carl Schmitt, Oswald Spengler, Werner Sombart, Othmar Spann, Friedrich Hielscher, Ernst Niekisch y toda una constelación de autores, en su mayoría alemanes. Algunas veces son llamados de "los disi-

[41] Moeller van den Bruck, Arthur, *Germany's Third Empire*.

dentes del nacionalsocialismo" porque la mayoría de ellos, en algún momento, apoyó al nacionalsocialismo. Sin ambargo, muchos luego se encontraron en una situación de emigración interna o incluso en la cárcel. Varios de ellos participaron de actividades clandestinas contra el fascismo y ayudaron a salvar judíos. En particular Friedrich Hielscher, un revolucionario conservador de la más alta categoría y un defensor del renacimiento nacional alemán, ayudó al famoso filósofo judío Martin Buber a ocultarse de los nazis.

Los Conservadores deben liderar la Revolución

Se puede describir el paradigma general de la visión del mundo de la Revolución Conservadora de la siguiente manera. Existe un proceso objetivo de degradación del mundo. Esto no ocurre solamente por el esfuerzo de las "fuerzas del mal" para perpetrar sus trapacerías; son las fuerzas de la libertad, las fuerzas del mercado, que conducen a la humanidad por el camino de la degeneración. El pico de la degeneración, desde el punto de vista de los conservadores revolucionarios, es la modernidad. Hasta ahora, todo coincide con la posición de los tradicionalistas. Pero, a diferencia de estos, los conservadores revolucionarios empiezan a preguntarse: ¿por qué ocurrió que la creencia en Dios, que creó el mundo, en la Divina Providencia, en lo sagrado, en el mito, se convirtió en un determinado momento en su contrario? ¿Porque ella se debilitó y los enemigos de Dios salieron victoriosos? Una sospecha que se presenta es: ¿tal vez esa notable edad dorada, que los conservadores fundamentalistas defienden, lleve en sí misma una especie de gen de la futura perversión? ¿Quizá las cosas no fuesen tan perfectas siquiera en la religión? ¿Tal vez aquellas formas religiosas, sacras y sagradas de la sociedad tradicional que podemos vislumbrar hasta el inicio de la modernidad contuviesen en sí mismas un determinado elemento de la decadencia? Entonces los conservadores revolucionarios dicen a los conservadores fundamentalistas: "ustedes nos ofrecen un retorno a una época en que el paciente mostró los primeros síntomas

de la enfermedad, cuando él empezó a toser. Hoy en día este hombre se está muriendo, pero ustedes hablan de lo bien que las cosas eran para él antes. Ustedes oponen un hombre tosiendo a uno moribundo. Pero nosotros queremos descubrir de donde venía la infección y por qué empezó a toser. El hecho de que, aun tosiendo, él no muere, sino que va a trabajar, no nos convence de que, en su conjunto, él es saludable. El virus debe haberse originado en algún lugar..." "Nosotros creemos" —siguen los conservadores revolucionarios— "que en la misma Fuente, en la misma Divinidad, en la misma Primera Causa, allí se elaboró la intención de organizar este drama escatológico". En esta visión, lo moderno adquiere un carácter paradójico. No es solamente una enfermedad de hoy —en el repudiado presente—, es una revelación en el mundo actual de lo que se ha generado en el pasado —tan precioso para los tradicionalistas—. La modernidad no se convierte en algo mejor por esto, pero la tradición, por su parte, pierde su positividad inequívoca.

Una de las fórmulas más importantes de Arthur Moeller van den Bruck fue: "Los conservadores anteriores intentaron detener la revolución, pero nosotros debemos conducirla". Esto significa que, una vez unidos en solidaridad con las tendencias destructivas de la modernidad, en parte por motivos pragmáticos, hay que descubrir y exponer el bacilo que, desde el principio, engendra la tendencia a la degeneración futura —es decir, la modernidad—. Los conservadores revolucionarios quieren no sólo detener el tiempo, como los conservadores liberales, o volver al pasado, como los tradicionalistas. Ellos quieren sacar de la estructura del mundo las raíces del mal para abolir el tiempo como una cualidad destructiva de la realidad y, al hacerlo, cumplir así algún tipo de secreto paralelo, la intención no evidente de la propia Deidad.

Dasein y *Ge-Stell*

La historia de la filosofía de Heidegger se basa en un modelo similar. En el amanecer de la filosofía, el *Dasein*, como el ser final y

localizado del hombre, inició el levantamiento de la cuestión del ser —es decir, de sí mismo y de su entorno—. El concepto de *physis* se convirtió en uno de los primeros conceptos que expresan este tipo de preguntas, comparando la realidad con la naturaleza y comprendiéndola como una secuencia de "ascensos". La segunda concepción fue una metáfora agraria del *logos*, un concepto formado a partir del verbo *legein*, que quiere decir "cosechar", y más tarde recibió los significados de "pensar", "leer", "hablar". Según Heidegger, el par *physis-logos*, describiendo el ser, lo encorsetaron en marcos demasiadamente estrechos. Estos marcos se redujeron aún más en la docencia de Platón acerca de las ideas. Por otra parte, el pensamiento europeo termina por agravar la alienación del ser a través del creciente racionalismo, hasta el olvido de los pensamientos acerca del ser completo. En la transición del siglo XIX para el XX este olvido se desbordó en el nihilismo. En términos generales, en la filosofía heideggeriana la esencia definitiva del creciente dominio de la técnica es *Ge-Stell*, que quiere decir la construcción de modelos cada vez más nihilistas y alienantes.

Sin embargo, para Heidegger el *Ge-Stell* no es un accidente. Es una expresión indicando que el otro lado del ser, como su medida interna, es la nada. En el auténtico *Dasein*, ser y nada deben existir juntos. Pero si el hombre enfatiza el ser como "lo universal" (*koinon*) —es decir, solamente como lo que es (*physis*)— pierde la perspectiva de la nada, que es lo que le recuerda de sí mismo, lo que lleva a la filosofía del nihilismo por medio del *Ge-Stell*. De esta manera, el nihilismo contemporáneo no es solamente el mal sino también es una noticia del ser, que se volvió hacia el *Dasein*, dada por medios complejos. Por lo tanto, la tarea de los conservadores revolucionarios no es simplemente superar la nada y el nihilismo de la modernidad, sino desenredar la maraña de la historia de la filosofía y descifrar el mensaje contenido en el *Ge-Stell*. Así, el nihilismo de la modernidad no es solamente el mal —como para los tradicionalistas—, sino también una señal apuntando a las estructuras profundas del ser y a las paradojas mintiendo dentro de ellos.

El sombrío final del espectáculo

Los conservadores revolucionarios censuran el presente a un grado tal que no se contentan simplemente con oponer el pasado a él. Ellos dicen: "El presente es asqueroso pero hay que vivirlo, seguir adelante, sacar de él su fin último".

Los liberales postmodernistas nos ofrecen un "fin interminable". El "fin de la historia" de Fukuyama no es sólo desapariciones: incluso después del fin de la historia, las transacciones económicas continúan ocurriendo; los mercados continúan operando; hoteles, bares y discotecas continúan con sus letreros de neón; los dividendos continúan siendo pagados en función de su precio en el papel; las pantallas de ordenadores y televisores siguen brillando; las acciones siguen siendo emitidas. No hay historia, pero hay mercado y televisión.

Todo es diferente con los conservadores revolucionarios. Al final de la historia, cuentan con hacer su aparición en el otro lado del *Dasein*, desde el espacio problemático del "otro lado", para transformar el juego postmoderno en un no-juego. El espectáculo —"la sociedad del espectáculo" de Guy Debord— terminará en algo muy desagradable para los espectadores y actores. En su tiempo, esta lógica fue adoptada por un grupo de dadaístas-surrealistas —Arthur Cravan, Jacques Rigaut, JulienTorma y Jacques Vache— que glorificaban el suicidio. Pero los críticos pensaban que era una jactancia vacía. En un determinado momento ellos se suicidaron públicamente, lo que demuestra que el arte y el surrealismo eran, para ellos, un asunto de tal gravedad que dieron sus vidas por eso. Aquí podemos recordar a Kirilov, personaje del libro *Los Demonios* de Dostoievski, para quien el suicidio se convirtió en una expresión de la libertad total que surgió después de "la muerte de Dios".

Recientemente en Rusia ocurrieron acontecimientos no menos horrendos. Por ejemplo, en el musical *Nord-Ost*. El obsceno y provocativo actor cómico Sasha Tsekalo hizo un espectáculo en Moscú al que asistió un numeroso público. Entonces llegan terroristas che-

chenos y al principio la gente piensa que esto es parte de la actuación. Sólo después ellos entienden, con horror, que algo que está ocurriendo en el escenario no está bien y luego comienza una verdadera y horrible tragedia.

Los conservadores revolucionarios se presentan de manera más o menos similar: dejemos que la bufonería de la postmodernidad siga su curso; dejemos que erosione los paradigmas definidos, el ego, el super-ego y el *logos*; dejemos que se una con los rizomas, las masas esquizofrénicas y la conciencia fragmentada; que el nada lleve toda la sustancia del mundo y, entonces, se abrirán las puertas secretas y arquetipos ontológicos antiguos y eternos vendrán a la superficie y, de una manera terrible, terminarán el juego.

Conservadurismo de Izquierda (social conservadurismo)

Todavía hay otra tendencia, el llamado conservadurismo de izquierda o social conservadurismo. El representante típico del conservadurismo social es Georges Sorel (el autor de Reflexiones sobre la Violencia). Tenía ideas izquierdistas, pero en un determinado momento descubrió que tanto la izquierda como la derecha (comunistas y monárquicos) luchan contra el mismo enemigo: la burguesía.

El conservadurismo de izquierda está cerca del nacional-bolchevismo ruso de Ustrialov, que detectó mitos nacionales rusos bajo la ideología marxista pura. Esto se hace aún más claramente en el nacionalsocialismo de Strasser y en el nacional-bolchevismo de Niekisch. Tal conservadurismo de izquierda se puede considerar como una corriente de la Revolución Conservadora o como una escuela de pensamiento distinta.

Es interesante que el partido Rusia Unida adoptó el conservadurismo social como parte de su la ideología. Esta orientación está siendo desarrollada por Andrei Isayev. En el otro polo de Rusia Unida está el conservadurismo liberal de Pligin.

Eurasianismo como *Episteme*

Eurasianismo no es una filosofía política, sino una *episteme*. Abarca toda una clase de ideologías conservadoras y tiene características del conservadurismo fundamental o tradicionalismo y de la Revolución Conservadora —incluyendo el conservadurismo social de los eurasianistas izquierdistas—. La única forma de conservadurismo que no es aceptable para los eurasianistas es el conservadurismo liberal.

El eurasianismo, conociendo la pretensión de universalidad del *logos* occidental, se niega a reconocer esta universalidad como algo inevitable. Este es un carácter específico del eurasianismo. Se considera que la cultura occidental es un fenómeno local y temporal y afirma la existencia de una multiplicidad de culturas y civilizaciones que coexisten en diferentes momentos de un ciclo. Para los eurasianistas, la modernidad es un fenómeno peculiar de Occidente y las otras culturas deben alejarse de estas pretensiones de la civilización occidental a la universalidad y construir sus sociedades con sus propios valores internos. No existe un proceso histórico único; cada país tiene su propio modelo histórico que se mueve a un ritmo diferente y, en algunas ocasiones, en distintas direcciones.

El eurasianismo, *per se*, es pluralidad gnoseológica. La *episteme* unitaria de la modernidad —incluyendo la ciencia, la política, la cultura y la antropología— se opone a la multiplicidad de la *episteme*, construida sobre los cimientos de cada civilización existente. Hay la *episteme* eurasiática para la civilización rusa, la china para los chinos, la islámica para el Islam, la india para los indios y así sucesivamente. Y sólo sobre estas bases, libres de la *episteme* occidental, se deben construir proyectos sociopolíticos, culturales y económicos a largo plazo.

Nosotros vemos aquí una forma específica de conservadurismo, que se diferencia de otras versiones conservadoras similares —con excepción del conservadurismo liberal— porque no buscó su alternativa a la modernidad en el pasado o en una única ideología de la Revolución Conservadora, sino en las sociedades que existen con-

temporáneamente a la civilización occidental, pero que son geográfica y culturalmente diferentes de ella. En esto, los enfoques eurasianos se acercan en parte al tradicionalismo de Guénon, quien también pensó que "modernidad" era una idea "occidental", mientras que formas de sociedad tradicional se conservaron en Oriente. No es casualidad que entre los autores rusos el primero a referirse al libro *Oriente y Occidente* de Guénon fue el eurasiano Nikolai Alekseev.

Neo-eurasianismo

El neo-eurasianismo que apareció en Rusia en la década de 1980 entendió por completo los puntos fundamentales de la *episteme* de los antiguos eurasianistas, pero los complementó con respecto al tradicionalismo, la geopolítica, el estructuralismo, la ontología fundamental de Heidegger, la sociología y la antropología. También realizó la enorme tarea de buscar armonizar los puntos básicos del eurasianismo con las realidades de la segunda mitad del siglo XX y el comienzo del XXI, teniendo en cuenta los nuevos avances y estudios científicos. Hoy en día revistas eurasianas circulan en Italia, Francia y Turquía.

El neo-eurasianismo se fundamenta en el análisis filosófico de las tesis acerca de la modernidad y de la postmodernidad. El desprendimiento en relación a la cultura occidental permite una mayor distancia de ella, gracias a la cual es posible abarcar con la mirada toda la modernidad y decir a todo un fundamental "no".

En el siglo XX la modernidad y la civilización occidental fueron sometidas sistemáticamente a una crítica análoga por Spengler, Toynbee y, especialmente, por parte de los estructuralistas, incluso por Lévi-Strauss, fundador de la antropología estructural. Esta antropología estructural se basa en el principio de la igualdad entre las diversas culturas, desde la primitiva hasta la más desarrollada, que priva la cultura europea occidental de cualquier tipo de superioridad sobre las tribus iletradas más "salvajes" y "primitivas". Aquí hay

que recordar que los eurasianistas Roman Jakobson y Nicolai Trubetskoy, los fundadores de la fonología y representantes eminentes de la lingüística estructural, fueron los maestros de Levi-Strauss y le enseñaron las técnicas del análisis estructural, lo que él mismo reconoce de buen grado. De esta manera, se formó una cadena intelectual del eurasianismo para el estructuralismo y de este para el neo-eurasianismo. En este sentido, el neo-eurasianismo se convierte en la restauración de un amplio espectro de ideas, reflexiones y sentimientos descritos por los primeros eurasianistas y de los cuales forman parte los resultados de la actividad científica de diversas escuelas y autores —en su mayor parte de personas con una orientación conservadora— que se desarrolló a lo largo del siglo XX.

Capítulo VII

CIVILIZACIÓN COMO UN CONCEPTO IDEOLÓGICO

La demanda de una definición más exacta

No existe un acuerdo hoy sobre el significado del concepto de "civilización" en los círculos intelectuales y científicos. También es el caso de otros términos fundamentales. Esto surge de la esencia de nuestra época, un periodo de transición de la modernidad a la postmodernidad, que afecta fundamentalmente a los campos de la semántica y de las formas lingüísticas. Como nos encontramos en una etapa inacabada de la transición, una confusión inconcebible reina en nuestras ideas. Algunos utilizan los términos en su sentido original; algunos, sintiendo la necesidad de cambio semántico, miran hacia el futuro (que aún no ha llegado); algunos fantasean (quizá se acerquen del futuro, quizá caigan en alucinaciones individualistas irrelevantes); algunos están completamente confundidos.

Cualquiera que sea el caso, para el correcto uso de los términos, especialmente de los más importantes, entre los cuales está el concepto de civilización, es necesario hoy en día realizar una deconstrucción trazando el significado de su contexto histórico y volviendo sobre sus cambios semánticos básicos.

La civilización como una fase del desarrollo de las sociedades

El término "civilización" recibió amplia difusión en la época del rápido desarrollo de la teoría del progreso. Esta teoría procedía de dos axiomas paradigmáticos fundamentales de la modernidad: el carácter progresivo y unidireccional del desarrollo humano (de menos a más) y la universalidad del hombre como fenómeno. En este contexto, la "civilización", según Lewis Henry Morgan, define la etapa en que la "humanidad" (en el siglo XIX, todo el mundo cree acríticamente en la existencia de un concepto tal como "humanidad") llega después de haber superado la etapa de la "barbarie" que, a su vez, reemplaza a la etapa del "salvajismo".

Los marxistas adoptan esta interpretación de la civilización con facilidad, adaptándola a la teoría de la evolución de los sistemas económicos. Según Morgan, Taylor y Engels, el "salvajismo" caracteriza a las tribus cazadoras y recolectoras. "Barbarie" se refiere a las sociedades no alfabetizadas, basadas en las formas más simples de la economía agrícola y de la ganadería, sin una clara división del trabajo y sin el desarrollo de las instituciones sociopolíticas. "Civilización" sería la etapa de la aparición de la escritura, de las instituciones socio-políticas, de las ciudades, de la artesanía, de las mejoras tecnológicas, de la división de la sociedad en clases y de la aparición de desarrollados sistemas teológicos y religiosos. Se pensaba que las "civilizaciones" serían históricamente estables y capaces de mantener el desarrollo, pero manteniendo sus características principales de manera constante a lo largo de milenios (como las civilizaciones mesopotámica, egipcia, india, china y romana).

"Civilización" e "Imperio"

Sin embargo, junto con el significado puramente histórico de "civilización", hay también, aunque menos explícitamente, un sentido territorial. Una "civilización" necesita de un área suficientemente amplia de difusión que, para caracterizarse, además de una

dimensión temporal considerable, presupone también una amplia difusión espacial. Si utilizamos el significado territorial, la delimitación del término "civilización", en parte, coincide con la definición de la palabra "imperio" en el sentido de "poder mundial". "Imperio" en el sentido de "civilización" no se está refiriendo a una disposición política y administrativa, sino al hecho de una propagación activa e intensa de influencias procedentes de los centros de civilización hacia el territorio circundante, supuestamente poblada por "bárbaros" o "salvajes". En otras palabras, este concepto de civilización se puede identificar con el carácter de expansión y de exportación de influencia, características de los imperios antiguos y modernos.

Civilización y el tipo universal

La civilización elaboró un nuevo tipo universal, cualitativamente diferente de los modelos de los "bárbaros" y de las sociedades "salvajes". Este tipo fue construido con más frecuencia en la "globalización" de ese centro etno-tribal y/o religioso que se sitúa en el origen de una determinada civilización. Pero en el curso de esta "globalización" mediante la equiparación del patrón étnico, socio-político y religioso concreto a la "norma universal" ocurrió el importante proceso de trascendencia de la etnia en sí, transformando lo natural y orgánico —algunas veces transmitida inconscientemente— en un sistema racional y consciente hecho por el hombre. Los ciudadanos de Roma, incluso en las primeras etapas del Imperio, diferían esencialmente de los típicos residentes del Lacio. De la misma manera, una gran parte de los musulmanes que rezan en árabe están muy lejos de las tribus beduinas de Arabia y de los grupos étnicos descendientes directamente de ellos.

De esta forma, en el momento de la transición a la "civilización", la antropología social cambió cualitativamente. El hombre, dirigiéndose a la "civilización", tenía una identidad colectiva grabada en un cuerpo fijo de la cultura espiritual, la cual se veía obligado a asimilar hasta cierto punto.

La civilización supone una fuerza racional y volitiva por parte del hombre, la cual, en el siglo XVII, después de Descartes, los filósofos empezaron a llamar "el sujeto". Sin embargo, la necesidad de tal fuerza y la presencia de un modelo abstraído y fijado en la cultura terminaron por equipararlo, hasta cierto punto, tanto con los representantes del núcleo del *ethnos* —la religión— que está en el fundamento de la "civilización", como con los que terminaron en la zona de influencia de otros contextos étnicos. Era cualitativamente más fácil adoptar las bases de la civilización que ser aceptado en una tribu una vez que no había necesidad de detener orgánicamente una gigantesca cantidad de arquetipos inconscientes, sino solamente realizar una serie de operaciones racionales y lógicas.

Civilización y Cultura

En algunos contextos (según el país o el autor) en el siglo XIX, el concepto de civilización se identifica con el concepto de cultura. En otros casos, se establecieron relaciones jerárquicas; con frecuencia se pensaba que la cultura era la base espiritual de la civilización, mientras que la civilización significaba la estructura formal de la sociedad, lo que correspondía a los puntos principales de la definición de este término.

Oswald Spengler, en su famoso libro *La decadencia de Occidente*, opuso civilización y cultura, considerando la segunda una expresión del espíritu vital orgánico del hombre y la primera como un producto del enfriamiento de ese espíritu en una forma puramente técnica y mecánica. Según Spengler la civilización es un producto de la muerte cultural. Sin embargo, esta observación perspicaz que interpreta correctamente algunas de las características de la civilización occidental contemporánea no recibió el reconocimiento general. Más a menudo hoy en día se usan como sinónimos los términos civilización y cultura, aunque cada investigador tiene derecho a opinar sobre este tema.

Postmodernismo y el Entendimiento Sincrónico de la Civilización

Incluso el estudio más superficial del significado del término civilización demuestra que se trata de un concepto impregnado por el espíritu de la Ilustración, con el progresismo y el historicismo, que eran característicos de la época de la modernidad en su etapa acrítica; es decir, hasta las reconsideraciones fundamentales del siglo XX. La confianza en el desarrollo progresivo de la historia en una trayectoria universal de la humanidad está de acuerdo con una lógica de desarrollo del salvajismo a la civilización, que era la característica distintiva del siglo XIX. Pero después de Nietzsche y Freud, los llamados "filósofos de la sospecha", este axioma optimista comenzó a ser puesto en duda. Y en el siglo XX, Heidegger, los existencialistas, los tradicionalistas, los estructuralistas y, al fin, los postmodernos, lo hicieron pedazos.

En la postmodernidad, la crítica del optimismo histórico, del universalismo y del historicismo adquirió un carácter sistemático y estableció las premisas doctrinales para una revisión total del aparato conceptual de la filosofía de Europa Occidental. La revisión no ha sido realizada hasta el final, pero lo que se ha hecho —por Levi-Strauss, Barthes, Ricoeur, Foucault, Deleuze, Derrida, entre otros— ya es suficiente para garantizar la imposibilidad de utilizar el diccionario de la modernidad sin su exhaustiva y rigurosa deconstrucción.

Paul Ricoeur, que resume las teorías de los "filósofos de la sospecha", defiende la siguiente tesis: el hombre y la sociedad consisten en un componente racional-consciente —llamado por Bultmann de *kerigma*, de "superestructura" por Marx y "ego" por Freud— y un componente inconsciente —"estructuras" para los estructuralistas, "la voluntad de poder" para Nietzsche, "bases", "el inconsciente"— . Y aunque externamente parezca que el camino del hombre conduce directamente desde el cautiverio del inconsciente al reino de la razón, lo que representa el progreso y el sentido de la historia, de hecho, bajo una mirada más cercana, se hace evidente que el inconsciente —el "mito"— demuestra mucha más fuerza y predetermina conside-

rablemente el trabajo de la conciencia. Además, la razón y la actividad lógica consciente casi nunca hacen nada, además de la gigantesca tarea de represión de los impulsos inconscientes; en otras palabras, la expresión de los complejos, las estrategias de desplazamiento, la sustitución de la proyección, etcétera. Para Marx, "las fuerzas productivas" y las "relaciones industriales" son inconscientes.

Por consiguiente, la civilización no elimina el "salvajismo" y la "barbarie", sino que se basa en ellos, transferidos a la esfera del inconsciente. No solamente no hay por dónde escapar de las fuerzas del "salvajismo" y de la "barbarie" sino que, por el contrario, ellas adquieren poder ilimitado sobre el hombre, en gran medida precisamente porque se cree que son inexistentes o que es necesario superarlas. Esto explica la notable diferencia entre las prácticas históricas de las naciones y sociedades —llenas de guerras, opresiones, crueldades, arrebatos salvajes de terror, abundantes trastornos psicológicos serios— y las pretensiones de la razón de una existencia armoniosa, pacífica e ilustrada a la sombra del progreso y del desarrollo. En este sentido, la época moderna no sólo no es una excepción sino el ápice de la intensificación de la discrepancia entre las pretensiones de la razón y la realidad sangrienta de las guerras mundiales, la depuración étnica y los genocidios en masa sin precedentes históricos de razas enteras y *narodi*[42]. En materia de barbarie, la modernidad posee los medios técnicos más perfectos inventados por la civilización, incluso las armas de destrucción masiva.

Así, la tradición crítica, el estructuralismo y la filosofía de la postmodernidad obligaron a pasar de la interpretación fundamentalmente diacrónica (fases) de la civilización, que era la norma para el siglo XIX y que, por inercia, sigue siendo ampliamente utilizado,

---

[42] Nota de la traducción a la lengua inglesa: Narodnik es el término ruso para los socialmente conscientes, los miembros populistas de las clases medias y altas en Rusia de los años 1860 y 1870 que llegaron a ser muy influyente en los movimientos revolucionarios marxistas del siglo XX. Dugin utiliza aquí el término en un sentido más general para referirse a la clase políticamente consciente en todas las naciones.

a la sincrónica. El enfoque sincrónico presupone que la civilización no viene en lugar del salvajismo y de la barbarie, no después de ellas, sino con ellas y continúa a convivir con ellas. Se puede imaginar la civilización como el numerador y el salvajismo y la barbarie como los denominadores de una fracción condicional. La civilización afecta a la conciencia, pero el inconsciente, por medio del incesante "trabajo de los sueños" (Freud) constantemente interpreta incorrectamente todo a su favor. El salvajismo es la clave que explica la civilización. La humanidad se apresuró a proclamar la "civilización" como algo que ya sucedió realmente, pero sigue siendo un plan incompleto constantemente interrumpido bajo el ataque de las astutas energías del inconsciente. Podemos comprender este fenómeno como la "voluntad de poder" de Nietzsche o por el psicoanálisis.

La deconstrucción de la civilización

¿Cómo, en la práctica, se puede aplicar el enfoque estructuralista para la deconstrucción del concepto de civilización? De acuerdo con la lógica general de esta operación, se debe cuestionar la irreversibilidad y la novedad de la civilización, que constituirían características básicas, en contraste con el salvajismo y la barbarie.

Muchas veces se considera que la principal característica de la civilización es una universalidad inclusiva, es decir, la apertura para aquellos que quieran unirse a ella desde el exterior. La universalidad incluyente es, a primera vista, la antítesis completa de la particularidad excluyente, que es la característica principal de las sociedades tribales y ancestrales del período anterior a la civilización. Pero las históricas pretensiones de universalidad de la civilización —ecumenismo y, en consecuencia, singularidad— han sido constantemente confrontadas por el hecho de que, además de las naciones "bárbaras", más allá de las fronteras de dicha civilización, existían otras civilizaciones, con sus propias variantes únicas y diferentes de universalismo. En este caso, surge una contradicción lógica para la civilización: o admite que la pretensión de universalidad es infundada, o tiene que

incluir las otras civilizaciones en la categoría de bárbaras.

Reconocido lo infundado de la pretensión de universalidad, hay diferentes soluciones: o encontrar un modelo sincrético de unificación de ambas civilizaciones (al menos en teoría) en un sistema general o admitir la exactitud de la otra civilización. Como regla general, para enfrentar esta clase de problemas, la "civilización" actúa con base en el principio de la exclusión (no inclusión) y considera que la otra civilización es defectuosa, es decir, "bárbara", "herética" o "distinta". En otras palabras, se trata de la transferencia del antiguo etnocentrismo tribal a un mayor nivel de generalización. En la práctica, inclusividad y universalismo se convierten en los conocidas exclusividad y particularismo que normalmente se atribuyen a la barbarie.

Esto es fácil de reconocer en ejemplos notables: los griegos, que se consideraban a sí mismos como una civilización, creían que todos los demás eran bárbaros. El origen de la palabra "bárbaro" es una onomatopeya peyorativa que describe a alguien cuya habla no tiene sentido y es un conjunto de sonidos de animales. Muchas tribus tienen una relación análoga con los miembros de una comunidad diferente; sin entender su idioma ellos piensan que los otros no tienen ningún lenguaje. En consecuencia, no se les consideran personas. De aquí, por cierto, deriva el nombre de la tribu eslava *nemtsie* (germanos), que quiere decir *nemie* (mudo, callado, silencioso), porque ellos no conocían lo que todos deberían saber: la lengua rusa.

Entre los antiguos persas, que tenían una civilización con pretensiones universales, representada principalmente por la religión mazdeísta, esto se expresó aún más claramente. Ellos tenían una división entre *Irán* (personas) y *Turan* (demonios) que tenía lugar en el plano de la religión, de los cultos, de los ritos y de la ética. Esto llegó hasta el punto de la absolutización de las relaciones endógenas y la normalización del incesto, todo para evitar la profanación de la divinidad solar de los iraníes (*Ahura Mazda*) por las impurezas de los hijos de *Angra-Mainyu*.

El judaísmo es una religión mundial con pretensiones universalistas y que afirma haber establecido las bases teológicas del mo-

noteísmo, tanto del cristianismo como del Islam, religiones estas que fueran desarrolladas por algunas civilizaciones al mismo tiempo. Sin embargo, hasta hoy el judaísmo cuenta con una limitación casi étnica, restringida a las tribus unidas por la sangre y por el *Halakhah*.

El sistema tribal se basa en la iniciación, en el transcurso de la cual al neófito se le informa acerca de los fundamentos de la mitología tribal. En las civilizaciones esta misma función es desempeñada por las instituciones religiosas y, en épocas posteriores, por el sistema de educación universal, claramente ideológico. Los neófitos aprenden los mitos de la modernidad en condiciones diferentes y con otra fachada, pero su valor lógico es el mismo (si se tiene en cuenta el análisis freudiano de las acciones de sustitución-represión de la razón y del "ego") una vez que no se ha alejado de la leyenda y de la tradición.

En pocas palabras, una rápida deconstrucción de la "civilización" demuestra que las pretensiones de superación de las fases previas son ilusiones. En la práctica, en los grandes y "desarrollados" grupos de personas unidos en una civilización, simplemente se repite en un nivel diferente el arquetipo de los sistemas morales y el comportamiento de los "salvajes". Las consecuencias de esto son las sangrientas guerras sin fin, la doble moral en la política internacional, los arrebatos de pasión en la vida privada, así como los códigos éticos y normativos constantemente rotos en las sociedades moderadas y racionales. Desarrollando la idea del "buen salvaje" de Rousseau (este autor criticó duramente el fenómeno de la civilización y pensó en él como la fuente de todos los males), se puede decir que los hombres "civilizados" no son otra cosa que "salvajes perversos", bárbaros defectuosos y pervertidos.

El Entendimiento Sincrónico y Pluralde la civilización prevalece hoy

Con estas observaciones preliminares, podemos finalmente volver a aquello que en la actualidad se incluye en el concepto de la

civilización, cuando desarrollamos la tesis de Huntington sobre el "choque de civilizaciones" o le criticamos juntamente con el antiguo Presidente de Irán, Mohammad Khatami, que insistía en "un diálogo de civilizaciones".

El hecho de que casi no haya consenso en el uso del término "civilización", muestra claramente que la interpretación por fases de ese concepto, vigente en la época moderna y generalmente aceptada en el siglo XIX y en la primera mitad del XX, claramente perdió su actualidad.

Sólo los investigadores más desactualizados y que están estancados en la modernidad acrítica de Kant o de Bentham pueden todavía oponer "civilización" y "barbarie". Aunque es cómodo utilizar el término civilización de manera instrumental en el análisis histórico y en la descripción de los antiguos tipos de sociedades, ese término perdió claramente la validez para describir una sociedad global con características positivas, principalmente en comparación con la carga negativa del mundo globalizado (la barbarie y el salvajismo). El universalismo, la gradualidad del desarrollo, la unidad antropológica de la historia humana; en el plano filosófico todo esto se ha puesto en duda hace mucho tiempo. Por sus estudios de antropología estructural, basados en el rico material etnográfico y mitológico de la vida de las tribus de Norteamérica y Sudamérica, Levi-Strauss demostró convincentemente que los sistemas conceptuales y mitológicos de esas sociedades "primitivas", por su complejidad, la riqueza de sus matizes, sus conexiones y sus elaboraciones y diferenciaciones funcionales, no son, de ninguna manera, inferiores a de los de los países más civilizados.

En el discurso político todavía se habla de "los privilegios de la civilización", pero incluso esto ya parece anacrónico. Nos enfrentamos con un pico de ignorancia acrítica cuando los liberal-reformistas trataron de presentar la historia de Rusia como una cadena continua de barbarie frente a la "floreciente", "resplandeciente" y "estable" civilización occidental. Esto no sólo era una extrapolación de las pretensiones basadas en las bravatas propagandísticas del propio Occidente y el resultado de una red de

influencia, sino también una forma de culto-cargo [43] de los rusos: el primer McDonalds, los bancos privados y los clips de bandas de rock que fueron mostrados en la televisión soviética eran percibidos como "objetos sacros".

Con la excepción de estos símbolos propagandísticos o del atraso irremediable de los filósofos no críticos en el marco de una familiaridad distante de la filosofía contemporánea, el concepto de civilización es interpretado sin ningún peso moral, sino que se utiliza como un término técnico y no implica algo opuesto a la barbarie y el salvajismo sino a otra civilización, en un discurso que no contradice la corriente principal. En el famoso artículo antes mencionado de Huntington no hay una palabra sobre la barbarie. Él habla exclusivamente de las fronteras, de las estructuras, de las peculiaridades, de las fricciones y de las diferencias entre las diversas civilizaciones que se oponen entre sí. Y esta característica no es la única de sus posiciones o líneas de argumentación derivadas de Toynbee, de quien Huntington claramente proviene. El uso de este término en el contexto contemporáneo sugiere un pluralismo evidente, comparatismo y, si se quiere, sincronismo. Aquí, la crítica filosófica y la reconsideración de la modernidad, implementadas de mil maneras diferentes en el transcurso de todo el siglo XX, son impactantes de inmediato.

Y así, si dejamos de lado las recurrencias del liberalismo acrítico y la ingenuidad de mente estrecha de la propaganda pro-estadounidense y pro-occidental, veremos que en la actualidad el término civilización, en el análisis político operativo actual, se utiliza sobre todo para designar zonas geográficas y culturales amplias y estables unidas por disposiciones espirituales, morales, psicológicas y estilísticas y experiencias históricas comunes.

Civilización en el contexto del siglo XXI significa precisamente esto: una zona de influencia firme y arraigada de determinado

[43] Nota de la traducción española: Dugin hace referencia a la adoración de varias tribus de Melanesia / Nueva Guinea durante la Segunda Guerra Mundial, que veían aviones estadounidenses volando y aterrizando y pensaron que eran dioses que llegaban del cielo.

estilo social y cultural que muchas veces (aunque no necesariamente) coincide con las fronteras de difusión de las religiones del mundo. El dibujo político de los segmentos independientes que forman parte de una civilización puede ser bastante diferente: las civilizaciones, por regla general, son más amplias que un gobierno y pueden consistir en algunos o incluso muchos países. En cambio, las fronteras de algunas civilizaciones atraviesan países, dividiéndolos en zonas.

Si, en la antigüedad, muchas veces las "civilizaciones" coincidían con los imperios, que estaban de alguna manera unidos políticamente, hoy sus fronteras corresponden a líneas invisibles e irrelevantemente superpuestas con las fronteras administrativas de los países. Algunas eran parte de un solo imperio como, por ejemplo, el Islam, que se extendió por casi todas partes por medio de las conquistas de los árabes, construyendo un califato mundial. Otros no compartían un Estado común, pero estaban unidos entre sí de diferentes maneras: religiosa, cultural o racialmente.

La crisis de los modelos clásicos de análisis histórico (Clásico, Económico, Liberal, Racial)

Hemos establecido que, en el contexto de las críticas de la modernidad, ocurrió un cambio cualitativo hacia la sincronicidad y la pluralidad en el uso del término "civilización" en el siglo XX. Pero ¿se puede dar un paso más allá y tratar de entender por qué, de hecho, el uso de esa palabra volvió a ser tan actual exactamente en nuestros tiempos? En efecto, el concepto anterior de civilización no era un tema de problematización intencional y solamente en los círculos humanitarios y académicos era habitual pensar en términos de tal categoría. Los enfoques que predominaban en el discurso político y en la ciencia política tenían base económica, nacional, racial y de clase. Hoy vemos que pensar sólo en términos de economía, hablar de gobierno nacional y de los intereses nacionales y, sobre todo, hacer análisis con enfoque racial o en las clases, es cada vez menos aceptable. Sin embargo, es raro que un político haga alguna declara-

ción o discurso sin mencionar la palabra civilización, sin hablar de los textos políticos y analíticos, donde este término es quizá prevalente.

Con Huntington, de hecho, vemos una tentativa de hacer de la civilización el centro del análisis político, histórico y estratégico. Estamos claramente en el camino al pensar en términos de civilizaciones.

Aquí debemos buscar con más atención lo que, en las principales versiones del discurso de la ciencia política, realmente significa "civilización". No es aceptable hablar seriamente de razas después de la trágica historia del fascismo europeo. El análisis con enfoque en las clases se volvió irrelevante después de la caída del socialismo y la desintegración de la URSS. En ese momento puede parecer que el único paradigma de la ciencia política es el liberalismo. Por lo tanto, hubo la impresión de que los Estados homogéneos, fundamentalmente democracias liberales, ya no enfrentaban ningún otro sistema que pudiese ser una alternativa global después de la caída del marxismo. Las fronteras serían rápidamente suprimidas y un liderazgo mundial y un gobierno mundial se establecerían con una economía de mercado homogénea, democracia parlamentaria (un Parlamento Mundial), un sistema de valores liberal y una infraestructura común de tecnología de la información. En 1990 Francis Fukuyama surgió como el defensor de un maravilloso nuevo mundo en su obra política *El Fin de la Historia y el Último Hombre*. Fukuyama llevó el desarrollo de la interpretación por fases del concepto de civilización a su conclusión lógica: el fin de la historia, en su versión, significaba el triunfo final de la civilización sobre la barbarie en todas sus formas y variantes.

Huntington divergió de Fukuyama, argumentando que el hecho de que el fin de la oposición entre las dos ideologías más bien definidas de la modernidad —el marxismo y el liberalismo— de ninguna manera significaba la integración automática de la humanidad en una utopía liberal unificada. Esto porque las estructuras formales de los gobiernos nacionales y de los campos ideológicos se encuentran fundadas en placas tectónicas profundas como continentes del

inconsciente colectivo, los cuales no fueron de ninguna manera superados por la modernización, la colonización, la ideología y la ilustración. Ellos todavía continúan determinando los aspectos más importantes de la vida, incluyendo la política, la economía y la geopolítica, en uno u otro segmento de la sociedad humana de acuerdo con su pertenencia a una civilización.

En otras palabras, Huntington propone introducir la "civilización" como un concepto ideológico fundamental para sustituir no sólo el análisis basado en las clases sino también la utopía liberal, la cual se llevó con demasiada seriedad y de manera acrítica, aceptando la demagogia propagandística de la Guerra Fría. Es sólo externamente que el capitalismo, el mercado, el liberalismo y la democracia parecen universales y comunes a toda la humanidad. Cada civilización reinterpreta sus fundamentos de acuerdo con sus propios modelos inconscientes, donde la religión, la cultura, el lenguaje y la psicología juegan un papel enorme y muchas veces decisivo. En este contexto, la civilización adquiere una importancia central en el análisis de la ciencia política, sustituyendo los clichés de la vulgata liberal.

El desarrollo de los acontecimientos en la década de 1990 muestra que Huntington estaba más cerca de la verdad y el propio Fukuyama se vio obligado a reconsiderar, en parte, sus puntos de vista después de haber admitido que se precipitó. Pero esta revisión por parte de Fukuyama de la tesis del "fin de la historia" exige una reconsideración más profunda.

El paso atrás de los Liberales Utópicos: la construcción del Estado

El problema es que Fukuyama, al analizar la discrepancia de sus predicciones sobre "el fin de la historia" a través del prisma de la victoria mundial del liberalismo, trató de mantenerse en el marco de esa lógica. Por consiguiente, él tuvo que hacer una revisión para quedarse más cerca de la realidad, evitando al mismo tiempo reconocer que su oponente tenía razón, aunque todo llevaba a creer que Huntington estaba más próximo a la verdad. Para eso Fukuyama

hizo una modificación conceptual: propuso retrasar el final de la historia para una fecha indefinida y al mismo tiempo fortalecer las estructuras sociopolíticas que fueron el núcleo de la ideología liberal en sus etapas anteriores. Fukuyama propuso entonces una nueva tesis: "la construcción de Estado". Como una etapa intermedia para la transición hacia el gobierno global y el liderazgo mundial, recomendó el fortalecimiento de los gobiernos nacionales con economía liberal y sistema democrático, con el objetivo fundamental de trabajar para el triunfo final del liberalismo mundial y de la globalización. Esto no es la cancelación del objetivo final, es solo su postergación por tiempo indefinido con una propuesta concreta acerca de la etapa intermedia.

Fukuyama no dice casi nada acerca del concepto de civilización pero claramente tiene en cuenta la tesis de Huntington, respondiendo indirectamente a él: el desarrollo constante de los gobiernos nacionales, que fue interrumpido en las épocas de la colonización, de los movimientos de liberación nacional y del enfrentamiento ideológico entre los dos campos, ahora puede proseguir. Este camino conducirá gradualmente las distintas sociedades que adoptaron el mercado, la democracia y los derechos humanos hacia la destrucción de los restos del inconsciente y a la preparación del terreno más favorable para la globalización que el actual.

El mundo como red según Thomas Barnett

En los estudios estadounidenses de política exterior y de ciencia política hay una nueva versión de una teoría puramente globalizadora, presentada en los ensayos de Thomas Barnett. Según este concepto el desarrollo tecnológico establece una división zonal de todos los territorios de la Tierra en tres regiones: el núcleo, la zona de conexión y la zona sin conexión. Barnett cree que los procesos de red penetran libremente a través de las fronteras, gobiernos y civilizaciones y estructuran el espacio estratégico del mundo a su manera. Los Estados Unidos y la Unión Europea constituyen el núcleo

donde se concentran todos los códigos de las nuevas tecnologías y los centros de toma de decisiones. La mayoría de los otros países, condenados a una relación de "usuarios", constituyen la "zona de conexión" y están obligados a utilizar medios tecnológicos hechos por el núcleo y a adaptarse a las normas elaboradas en el núcleo. A la "zona sin conexión" pertenecen los países y fuerzas políticas que se han alzado en oposición directa a los Estados Unidos, a Occidente y a la globalización. Para Thomas Barnett (como para Daniel Bell) "la tecnología es el destino", en la cual se materializa la quintaesencia de la civilización, entendida de manera exclusivamente tecnológica, casi como en Spengler, pero con signo positivo.

La visión americana del sistema mundial (tres versiones)

En el análisis político estadounidense —y tenemos que reconocer que son precisamente los americanos los que establecen las tendencias en esta materia— existen simultáneamente tres concepciones para establecer los sujetos en el mapa del mundo. Globalismo y civilización (en el singular), en el contexto de las primeras teorías de Fukuyama, se reflejan en las construcciones de Barnett. Aquí sólo el núcleo es reconocido como sujeto; el resto está sometido a la dirección externa, es decir, a la pérdida de la soberanía y de la condición de sujeto. El propio Fukuyama, después de examinar críticamente sus posiciones anteriores demasiado optimistas, toma una posición intermedia, declarando que por un largo periodo de tiempo será necesario aceptar los "gobiernos nacionales" como sujetos hasta la preparación de un terreno más seguro para la llegada de la globalización.

Finalmente, Huntington y sus partidarios creen que las civilizaciones son realidades profundas y fundacionales que pueden reclamar para sí el derecho de actuar en los temas de la política mundial. Cuando los modelos ideológicos anteriores colapsaron, los gobiernos nacionales comenzaron a perder el mando efectivo de su soberanía debido a diferentes aspectos de la globalización. Pero el

proceso de globalización, aunque rompiendo viejas barreras, no pudo penetrar profundamente en sociedades con componentes tradicionales asentados.

Es significativo que la teoría de Huntington abarca las fuerzas en el mundo que se esfuerzan por escapar de la globalización, de la occidentalización y de la hegemonía estadounidense con el fin de preservar y fortalecer sus identidades tradicionales. Sólo que en el lugar del catastrófico y sombrío discurso de Huntington a respecto de "colisión" y "conflicto", empezaron a hablar de "diálogo". Pero este discurso casi propagandístico y de matiz moralista no nos debe llevar a una mala comprensión de la tarea más importante de los que aceptan sin restricciones el modelo de Huntington. En primer lugar, este es el mismo discurso del Presidente de Irán, Mohammad Khatami. "Colisión" o "diálogo" es una cuestión secundaria; mucho más importante es el consenso de que la civilización se convirtió en sujeto fundamental en los análisis de la política internacional. En otras palabras, a diferencia de los dos globalistas maximalistas (como Barnett) y de los liberal-estatistas moderados, los partidarios del método civilizatorio explícita o implícitamente toman posición en defensa del enfoque filosófico estructuralista como un medio de comprender el proceso global.

Defender la civilización como sujeto fundamental y polo de la política mundial contemporánea es el enfoque ideológico más favorable, tanto para aquellos que quieren evaluar objetivamente la situación real en la política mundial como para aquellos que se esfuerzan por seleccionar un método adecuado para comprender las generalizaciones de la ciencia política de la nueva época, la era de la postmodernidad, así como para aquellos que se esfuerzan por defender su propia identidad única de la mezcla progresiva y de los ataques de la red globalizada. En otras palabras, el recurso a las civilizaciones permite llenar el vacío ideológico que se formó después de la derrota histórica de todas las teorías que se habían opuesto al liberalismo y de la crisis interna del propio liberalismo, incapaz de tutelar el espacio mundial contemporáneo, como confirma la desafortunada experiencia de la utopía de Fukuyama. Civilización como

un concepto interpretado en el contexto filosófico contemporáneo ha demostrado ser el centro de una nueva ideología. Esta ideología se puede describir como multipolaridad.

La escasez del arsenal ideológico de los opositores de la globalización y el mundo unipolar

La oposición a la globalización, que se anuncia cada vez más fuerte en todos los niveles y en todos los rincones del planeta, todavía no tiene puntos de vista homogéneos. En esto reside la debilidad del movimiento contra la globalización. Privado de disciplina ideológica, poco sistemático, prevalecen en él elementos irregulares y caóticos que a menudo representan un mezcla inarticulada de anarquismo, izquierdismo irrelevante, ecología e ideas aún más extravagantes y marginales. Los perdedores de tercera categoría del izquierdismo occidental tienen en él los papeles principales. En otros casos, la globalización colisiona con una resistencia de parte de los gobiernos nacionales que no desean dar una parte de su autoridad soberana para el control externo. Por último, los representantes de las religiones tradicionales, especialmente en el mundo islámico, así como los partidarios de la independencia étnica y religiosa, resisten activamente a la globalización y su código liberal-democrático venido del Atlántico Occidental, su carácter de red y su sistema de valores —el individualismo, el hedonismo y la laxitud.

Estos tres niveles existentes de oposición a la globalización y a la hegemonía estadounidense no logran conducir al desarrollo de una estrategia única y a una ideología común capaz de unir las distintas y desconectadas fuerzas que a veces tienen tamaños diferentes y divergen en relación a problemas locales. El movimiento anti-globalización sufre de la "enfermedad infantil del izquierdismo" y está incapacitado por una serie de derrotas sufridas por los grupos de izquierda en el siglo pasado. Los gobiernos nacionales, por lo general, no son suficientemente fuertes para lanzar un desafío al poderío tecnológico altamente desarrollado de Occidente. Además, sus elites

políticas y especialmente económicas están completamente implicadas en proyectos transnacionales que dependen de ese mismo occidente. Los movimientos y comunidades locales, étnicas y religiosas pueden, en ciertos momentos, llegar a ser una oposición eficaz a la globalización. Sin embargo, están demasiado descoordinados para lograr un cambio en las tendencias fundamentales del mundo o para una corrección del rumbo.

El significado del concepto de "civilización" en oposición a la globalización

En tal situación, el concepto de civilización se presenta como una categoría fundamental para la organización de un proyecto alternativo en escala mundial. Si nos fijamos en este concepto, entonces se puede encontrar una base para un alineamiento armónico de amplias fuerzas gubernamentales, públicas, sociales y políticas en un solo sistema. La aceptación de la pluralidad de civilizaciones nos permitiría unir bajo la misma bandera una multiplicidad de comunidades étnicas y religiosas que viven en diferentes Estados, ofreciéndoles una idea central común en el marco de una civilización concreta y dejándoles buscar sus propias identidades específicas. Esto permitiría la coexistencia de las distintas civilizaciones, que difieren en función de sus parámetros fundamentales.

No obstante lo que dice Huntington, esa perspectiva no conduce necesariamente a un "choque de civilizaciones". Tanto los conflictos como las alianzas son posibles. En el mundo multipolar que surgiese en tal caso habría reales condiciones para la continuación de la historia política de la humanidad, en la medida en que se impondría normativamente una variedad de sistemas socio-políticos, religiosos, morales, económicos y culturales. La simple y esporádica oposición a la globalización en el ámbito local o por cuenta de una masa ideológicamente amorfa de anti-globalistas (en el mejor de los casos) sólo puede posponer este "fin" y frenar su inicio, pero no logrará ser una alternativa real.

Hacia los "Grandes Espacios"

La elección de la civilización como sujeto de la política mundial en el siglo XXI permitirá la aparición de una "globalización regional" unificando los países que pertenecen a la misma civilización. Esto permitirá que la gente se beneficie de la apertura social que no incluirá a todos al mismo tiempo, sino en primer lugar a aquellos que pertenecen a un tipo de civilización común. Un ejemplo de esta integración utilizando los criterios de civilización es proporcionado por la organización política supranacional llamada Unión Europea. Ella es un prototipo de la "globalización regional", incluyendo en sus fronteras países y pueblos que tienen una cultura, una historia y un sistema de valores común. Reconociendo el indudable derecho de los europeos para formar un nuevo sujeto político basado en sus propias diferencias civilizacionales, es bastante natural admitir un proceso analógico para los islámicos, los chinos, Eurasia, América Latina y las civilizaciones africanas.

Después de Carl Schmitt, es habitual en la ciencia política llamar a todos los proyectos similares de integración de "grandes espacios". En economía, antes de Schmitt, Friedrich von List, el creador del modelo alemán de "unión aduanera", comprendió esta teoría y la utilizó en la práctica con éxito colosal. El "gran espacio" es el otro nombre para eso, lo que se entiende por "civilización" en su sentido geopolítico, espacial y cultural. El "gran espacio" se diferencia de los actuales Estados nacionales porque se asienta sobre la base de un sistema de valores e historia comunes; él unifica algunos o, en algunas ocasiones, una multitud de diferentes Estados unidos en una "comunidad de destino". En los diversos grandes espacios los factores de integración pueden variar; en algunos va a ser la religión, en otros el origen étnico, la cultura, el tipo sociopolítico o la posición geográfica.

Un precedente importante es la creación de la Unión Europea, que realiza el "gran espacio", en la práctica una transición de los Estados nación a una entidad supranacional edificada sobre el fundamento de la civilización común. Este ejemplo muestra que el "gran

espacio" es posible, constructivo y, a pesar de todos los problemas internos, se desarrolla positivamente en la realidad.

Registro de Civilizaciones

A diferencia de los Estados-nación es posible discutir sobre el número de civilizaciones y sus fronteras. Huntington identifica las siguientes:

Occidental;
Confuciana (China);
Japonesa;
Islámica;
India;
Eslava-ortodoxa;
Latinoamericana;
y posiblemente,
Civilizaciones africanas.

Sin embargo, algunas reflexiones son cuestionables. Huntington incluye los Estados Unidos y Canadá en la civilización occidental conjuntamente con Europa. Históricamente esto es verdad, pero actualmente, desde un punto de vista geopolítico, se constituyen en dos "grandes espacios", con intereses estratégicos, económicos y geopolíticos que divergen cada vez más. Europa tiene dos identidades, la "Atlantista" —para la cual es totalmente cierto identificar Europa con América del Norte— y la "Continental" que, al contrario, busca construir políticas independientes intentando el retorno de Europa a la historia como un actor independiente y no como una simple cabeza de playa militar de su "hermano menor" norteamericano.

El atlantismo tiene su cuartel general en Inglaterra y en los países de Europa del Este, impulsados por la rusofobia, mientras la identidad continental tiene su base en Francia y Alemania con el apoyo de España e Italia, la clásica Vieja Europa. En ambos casos se trata de la civilización occidental, pero organizadas de maneras un tanto diferentes.

Por civilización eslava-ortodoxa podemos comprender la civilización eurasiática, a la que pertenecen históricamente, orgánicamente y culturalmente no sólo los eslavos y los ortodoxos, sino también otros grupos étnicos, incluyendo los turcos, los caucásicos, los siberianos y otros, además de una parte importante de la población que profesa el Islam.

El mundo islámico, indudablemente unido por la religión y con una toma de conciencia creciente de su propia identidad, se divide en algunos "grandes espacios": "el mundo árabe", "la zona del Islam continental" (Irán, Afganistán, Pakistán) y la región de difusión del Islam en el Pacífico. Un lugar especial en este contexto está ocupado por los musulmanes de África y por las comunidades musulmanas en constante crecimiento de Europa y América. El Islam es una civilización que cada vez más reconoce sus particularidades y diferencias con las demás civilizaciones, principalmente con la liberal occidental, que en el curso de la globalización viene acosando activamente al mundo islámico.

Es complicado establecer fronteras entre las zonas de influencia de las civilizaciones japonesa y china en la región del Pacífico, cuya identidad civilizatoria permanece abierta.

Por supuesto, es difícil por ahora hablar de una conciencia común de los habitantes del continente africano. Sin embargo, en el futuro esta situación podría cambiar una vez que hay precedentes históricos, tales como la Unión Africana y el ideal Panafricano.

Es evidente la aproximación cada vez mayor entre los países de América Latina en los últimos años, sobre todo teniendo en cuenta el hecho de la presión norteamericana, aunque es demasiado pronto para hablar de los procesos de integración.

No hay ninguna barrera a la integración del gran espacio eurasiático alrededor de Rusia ya que estas zonas fueron política, cultural, económica, social y psicológicamente unidas en el transcurso de muchos siglos. La frontera occidental de la civilización eurasiática va un poco más al este de la frontera occidental de Ucrania, por lo que el Estado recientemente establecido es inviable y frágil.

Esencialmente, la enumeración de las civilizaciones nos da una

idea de la cantidad de polos en un mundo multipolar. A excepción de Occidente, todos las demás civilizaciones están en un estado potencial, pero al mismo tiempo cada una de ellas tiene buenas razones para avanzar en la integración y convertirse en un sujeto de pleno derecho de la historia del siglo XXI.

El ideal multipolar

La idea de un mundo multipolar, donde los polos serán tantos como las civilizaciones, nos permite proponer a la humanidad una amplia variedad de alternativas culturales, filosóficas, sociales y espirituales. Vamos a tener un modelo de "universalismo regional" con "grandes espacios", lo que provocará en muchas regiones y segmentos de la humanidad una inevitable dinámica social, propia de la globalización y de la apertura, pero sin los inconvenientes que la globalización ha traído en una escala global. Además, en este sistema el regionalismo y el desarrollo autónomo e independiente de las comunidades locales, étnicas y religiosas se pueden producir rápidamente ya que la presión unificadora, característica de los gobiernos nacionales, se debilita considerablemente. Un ejemplo de esto es lo que sucede en la Unión Europea, donde la integración facilita considerablemente el desarrollo de las comunas locales y de las llamadas euro-regiones. Además, podremos al fin solucionar la contradicción fundamental entre el exclusivismo y el inclusivismo de la identidad "imperial": el planeta se presentará no como una única ecúmene (con su "racismo cultural" inherente dividiendo las naciones en "civilizadas" y "bárbaras" o "salvajes"), sino como muchas ecúmenes, que van a vivir lado a lado, cada una a su ritmo, en su contexto, en su propio tiempo, con sus propias conciencia e inconsciencia; no una "humanidad", sino muchas.

Es imposible saber previamente cuáles serán los resultados de las relaciones entre ellas. Seguramente el diálogo y las colisiones surgirán. Pero otra cosa es más importante: la historia continuará y nosotros saldremos de ese callejón sin salida histórico para el cual nos

llevó la creencia ciega en el progreso, en la racionalidad y en el desarrollo por etapas de la humanidad.

Hay en el hombre algo que cambia con el tiempo, pero hay también algo eterno e inmutable. La civilización permite que todo sea desarrollado en su debido lugar. La razón y los sistemas filosóficos, sociales, políticos y económicos creados por ella serán capaces de desarrollarse según sus propias directrices mientras que el inconsciente colectivo podrá preservar libremente sus arquetipos, su base y su inviolabilidad. En todas las civilizaciones la racionalidad y el inconsciente pueden afirmar sus propias normas, asegurar su exactitud y fortalecerlas o cambiarlas de acuerdo con sus propios criterios.

No habrá ningún estándar universal, ni en el aspecto material ni en el espiritual. Cada civilización por fin tendrá el derecho de proclamar libremente su medida de las cosas. En algunos lugares la medida será el hombre, en otros la religión o la ética y, en alguna parte, el materialismo.

Pero para que el proyecto de la multipolaridad pueda realizarse aún tenemos que sobrevivir a muchos enfrentamientos. En primer lugar hay que hacer frente al primer y principal enemigo: la globalización y el esfuerzo del polo occidental atlantista para imponer su hegemonía unipolar a todas las naciones y países de la Tierra. A pesar de las observaciones profundas y verdaderas de sus mejores intelectuales, muchos representantes de la clase política de los Estados Unidos continúan a utilizar el término "civilización" en un sentido singular, entendiendo por ésta "la civilización americana". Este es el verdadero desafío al que todas las naciones de la Tierra, sobre todo los rusos, deben dar una respuesta adecuada.

Capítulo VIII

LA TRANSFORMACIÓN DE LA IZQUIERDA EN EL SIGLO XXI

La filosofía izquierdista en crisis

En contraste con la situación de hace cien años, no hay actualmente cualquier margen para las ideas y proyectos políticos de izquierda (socialistas o comunistas). El problema es que, al final del siglo XX, ocurrió una crisis fundamental de las expectativas vinculadas a los movimientos de izquierda, las ideas izquierdistas, la filosofía izquierdista y la política de izquierdas. Esta crisis está sobre todo conectada a la desintegración de la Unión Soviética y la caída del campo socialista, así como con la pérdida de influencia y prestigio del marxismo europeo, que en un momento determinado casi se convirtió en "ideología de reserva" de Europa occidental.

Por otra parte, incluso en sus mejores tiempos el proyecto izquierdista no era algo uniforme y universal. El destino de las ideas de izquierdas en la práctica política concreta de varios países demostró que, incluso desde un punto de vista puramente teórico dentro de la propia filosofía política izquierdista, existen varias tendencias fundamentales que se deberían estudiar por separado.

Desde el principio se pensó la filosofía política de izquierda como una crítica fundamental, general y sistemática del capitalismo liberal. A mediados del siglo XX surgió la crítica sistemática del pro-

yecto de izquierda —tanto por parte de los liberales como Hayek, Popper, Aron, etc., como por parte de los neo-marxistas y marxistas freudianos—. Estas escuelas filosóficas hicieron con la ideología de izquierda lo mismo que la ideología de izquierda había hecho con el capitalismo liberal 100 o 150 años atrás.

Tres variedades de ideologías izquierdistas

Desde la posición de la experiencia histórica actual se pueden identificar tres orientaciones fundamentales en la filosofía política de izquierda que pueden o continuar por una nueva rama del desarrollo ideológico previo o repensar el pasado y ofrecer algo radicalmente nuevo. Ellas son:

- La Vieja Izquierda (en francés: *vétéran gauche*);
- Los Nacionalistas de Izquierda; (nacional-comunistas, nacional-bolcheviques o izquierdistas nacionales);
- Nueva Izquierda (neo-izquierdistas, postmodernos).

Las dos primeras tendencias existen desde finales del siglo XIX y hasta cierto punto están presentes en el mundo actual. La tercera orientación apareció en los años 1950 y 1960 y se desarrolló a partir de la crítica a los Viejos Izquierdistas que apareció poco a poco en el curso de la postmodernidad e influyó en gran medida en la estética, en la estilística y en la filosofía de la sociedad occidental moderna.

La vieja izquierda hoy - Ausencia de posibilidades para los marxistas ortodoxos, perspectivas de la estrategia evolutiva y revisionismo favorable a los liberales

La vieja izquierda se divide actualmente en algunas tendencias:

- Marxistas ortodoxos;

- Socialdemócratas;
- Post-socialdemócratas —partidarios de la tercera vía en la misma línea de Giddens;
- Marxistas ortodoxos europeos.

Estos últimos existen por inercia en los países europeos y también en los Estados Unidos y en los países del Tercer Mundo y defienden las premisas fundamentales del pensamiento marxista. Con frecuencia están incorporados en los partidos comunistas y por eso profesan la ideología correspondiente. En la mayoría de los casos estos marxistas ortodoxos, en el espíritu del eurocomunismo, suavizan la radicalidad de la doctrina de Marx, rechazando la llamada a un levantamiento revolucionario y al establecimiento de una dictadura del proletariado. La forma más duradera del marxismo ortodoxo fue el movimiento trotskista —la Cuarta Internacional—, que permaneció intacto incluso con la caída de la Unión Soviética y la desintegración del sistema soviético, una vez que se originó a partir de una dura crítica a ese sistema.

Es característico que los seguidores más ortodoxos de Marx se encuentren en países en que no han ocurrido revoluciones socialistas proletarias, aunque el propio Marx predijo que estas revoluciones ocurrirían precisamente en los países industriales más desarrollados con una economía de trabajo capitalista. El marxismo europeo aceptó en cierto sentido el hecho de que las predicciones de Marx y Engels se realizaron no donde por la lógica deberían haber ocurrido sino, al contrario, donde se pensaba que nunca podrían realizarse, como Rusia. Rechazando la experiencia soviética como una desviación histórica, en la práctica esta tendencia de los viejos izquierdistas no cree en el éxito de las profecías marxistas, pero siguen defendiendo sus puntos de vista, más bien por fidelidad "en el sentido moral" y "a la tradición ideológica" que por tomar en serio el alzamiento revolucionario del proletariado (que, en el mundo occidental moderno ya no existe como clase, a tal grado se ha fusionado con la pequeña burguesía).

La deficiencia más importante de los marxistas ortodoxos oc-

cidentales consiste en que siguen utilizando los términos de la sociedad industrial en una época en que la Europa occidental y en especial la sociedad norteamericana se encuentran en una etapa cualitativamente nueva, la sociedad post-industrial (de información). Casi nada se dice en el marxismo clásico acerca de esos cambios, con exclusión de las intuiciones problemáticas del joven Marx sobre "la dominación real del capital". Esta puede sustituir "la dominación formal del capital", característico de la era industrial, en caso de fracaso de las revoluciones socialistas. Pero estas observaciones fragmentarias normalmente no despiertan gran interés de los marxistas ortodoxos y no están en el centro de las atenciones.

Gradualmente el discurso de los marxistas ortodoxos pierde su sentido prognóstico y político. Por lo tanto, no se puede presentar sus ideas como un "proyecto", ni siquiera como un "proyecto de izquierda". Al mismo tiempo sus observaciones críticas relativas al sistema capitalista, su visión ética, la solidaridad con los desafortunados y la crítica del liberalismo pueden despertar cierto interés y simpatía. Los partidarios de esta tendencia casi siempre sospechan de las otras fuerzas anti-liberales, son cerrados al diálogo y terminan por degenerar en una secta.

La socialdemocracia europea

Los socialdemócratas europeos difieren ligeramente de los comunistas ortodoxos. Esta corriente política también se deriva del marxismo, pero ha optado ya en la época de Karl Kautsky por un camino evolutivo y no por el revolucionario. Repudiando el radicalismo, esta tendencia busca construir una influencia política de izquierda —justicia social, estado del bienestar, etc.— en la política por la vía parlamentaria y por medio de los movimientos obreros organizados. Esta versión de la vieja izquierda ha logrado resultados considerables en los países europeos, determinando en gran medida el aspecto sociopolítico de la sociedad europea, en fuerte contraste con los Estados Unidos, donde, por el contrario, prevalece induda-

blemente la influencia de la derecha liberal.

Actualmente el objetivo de la tendencia socialdemócrata de la vieja izquierda se reduce a algunos puntos económicos que se oponen a las tesis liberales. Los socialdemócratas son favorables al:

- Impuesto progresivo sobre la renta (los liberales están por el impuesto proporcional);
- La nacionalización de los grandes monopolios (los liberales defienden su privatización);
- La ampliación de la responsabilidad gubernamental en el sector social;
- Gratuidad de la salud y de la educación y planes de pensiones garantizados (los liberales quieren reducir la influencia del gobierno en la economía y desean medicina, educación y planes de pensiones privados).

Los socialdemócratas intentan alcanzar estas demandas a través de los mecanismos electorales parlamentarios y, en situaciones críticas, por medio de la movilización de los sindicatos y organizaciones sociales, incluyendo la realización de huelgas.

Es significativo que los socialdemócratas utilicen *slogans* libertarios (no confundir con liberal):

- La legalización de las drogas blandas;
- La protección de las minorías sexuales y étnicas y la defensa del matrimonio homosexual;
- La ampliación de los derechos individuales y de las libertades civiles;
- El desarrollo de las instituciones de la sociedad civil;
- Ecología;
- El ablandamiento de los códigos penales (la derogación de la pena capital) y así sucesivamente.

Los socialdemócratas clásicos combinan las exigencias económicas de la izquierda (justicia social, fortalecimiento del papel

del gobierno) con la ampliación de los derechos de las personas, las libertades cívicas ("derechos humanos"), el desarrollo de la democracia y el internacionalismo (hoy se admite hablar de "multiculturalismo" y "globalización").

El proyecto de los socialdemócratas dirigido hacia el futuro es la continuación de esa política de pasos concretos en la evolución sociopolítica, discutiendo con la derecha liberal acerca de economía y con los conservadores nacionales acerca de política. Con frecuencia los socialdemócratas clásicos defienden también:

- El progreso;
- La lucha contra los prejuicios arcaicos y religiosos;
- Ciencia y cultura.

Al mismo tiempo, no hay estudios teóricos serios con respecto a las nuevas condiciones de la sociedad post-industrial y tampoco hay una crítica del marxismo clásico o una tematización del capitalismo en la nueva etapa histórica (en contraste con los postmodernistas y "la nueva izquierda").

Socialistas de "la tercera vía"

Otra versión de la Vieja Izquierda es una corriente de los socialdemócratas que, ante la evidente escalada de popularidad de las ideas liberales en los años 1990-2000, decidieron hacer un compromiso con el liberalismo. Los teóricos de esta orientación (en particular el inglés Anthony Giddens) la llamaron de Tercera Vía, algo entre la socialdemocracia europea clásica y el liberalismo americano (o, en términos más generales, anglosajón). Los defensores de la Tercera Vía proponen llegar a un compromiso entre los socialdemócratas y los demócratas liberales sobre la base de sus raíces ideológicas comunes en la Ilustración y en la aversión de ambos tanto al conservadurismo como al extremismo de izquierda. La plataforma para el compromiso se construye en términos de concesiones recíprocas

en relación a los temas económicos. Los socialdemócratas necesitan estar de acuerdo en cambiar en parte el impuesto progresivo en dirección hacia el impuesto proporcional, mientras que los liberales deben aceptar hacer concesiones en el sentido contario. En cuanto a los derechos humanos no hay muchas divergencias entre ellos, ya que ambos están de acuerdo acerca de garantizar los derechos de las minorías y en el apoyo a la multiculturalidad. La excepción son los conservadores liberales que combinan la idea de un impuesto de alícuota única con los principios conservadores de la familia, la moral y la religión, como los republicanos y los "neocons".

Según Giddens, el propósito del proyecto de la Tercera Vía consiste en una cooperación de los socialdemócratas y los liberales en la construcción de una sociedad europea basada en la ampliación de los derechos civiles, en la preservación de la institución de la propiedad privada, en un cambio en la capacidad del gobierno para intervenir y en la existencia de un mecanismo de redistribución de renta para cada caso concreto, con límites previamente establecidos. En contraste con los socialdemócratas clásicos y los comunistas europeos, los partidarios de la Tercera Vía se refieren a los Estados Unidos con simpatía e insisten en el fortalecimiento de la alianza atlántica, mientras que los izquierdistas típicos —viejos y nuevos— critican duramente a los Estados Unidos y la sociedad estadounidense por su liberalismo, por la desigualdad y por el imperialismo.

Si hay renegados entre los movimientos de izquierdas son precisamente los seguidores de la Tercera Vía. Luego vienen los antiguos trotskistas —como algunos teóricos del neoconservadurismo americano y algunos europeos como el portugués José Manuel Durão Barroso, jefe de la Comisión Europea— que cambiaron sus puntos de vista desde el comunismo extremo y el socialismo revolucionario para una defensa no menos radical del liberalismo, del mercado y de la desigualdad económica.

El proyecto de izquierda en el caso de los socialistas de la Tercera Vía es preservar el *status quo*.

Comunismo Nacional (paradojas conceptuales, desequilibrios ideológicos, energías subterráneas)

El nacional-izquierdismo debe ser entendido como un fenómeno totalmente único. En contraste con el marxismo ortodoxo y la socialdemocracia, esta orientación está poco estudiada y su correcta comprensión es una cuestión para el futuro. El problema es que casi nunca el nacional-izquierdismo demuestra su componente nacional, encubriendo o repudiándolo. En consecuencia, el estudio del discurso directo y honesto de los movimientos, partidos o de los propios regímenes nacional-comunistas, con frecuencia es muy difícil por el hecho de que las tesis que analizan estos temas están basadas sólo en parte o nada en la realidad. Sólo encontramos el discurso nacional-izquierdista completo, abierto e intacto en la periferia de los regímenes y partidos políticos que profesan este modelo ideológico, pero negándose a admitir esto. Por este motivo el nacional-izquierdismo evita el estudio directo y racional, prefiriendo ocultar la mitad del fenómeno; todo lo que está vinculado a lo "nacional" debe quedar en la sombra.

Los propios nacional-comunistas se definen a sí mismos como "simplemente comunistas" y "marxistas ortodoxos" que siguen estrictamente las enseñanzas de los clásicos comunistas. Para comprender lo que realmente significa esta discusión es suficiente establecer el siguiente criterio: las revoluciones proletarias socialistas salieron victoriosas sólo en aquellos países en que el pensamiento de Marx no era adecuado para ellas, en virtud de lo siguiente:

- Su carácter agrario;
- Falta o subdesarrollo de las relaciones capitalistas;
- La escasez de proletarios urbanos;
- Industrialización débil;
- La preservación de las condiciones sociales fundamentales de las sociedades tradicionales en virtud de su pertenencia a un período anterior a la modernidad.

Esta es la paradoja fundamental del marxismo: donde se suponía que el socialismo saldría victorioso y donde todas las condiciones se reunieron para este fin, no triunfó; aunque meramente en teoría, fue allí que los partidos y tendencias marxistas ortodoxos existían y, en parte, aún se conservan. Pero en aquellos lugares en los que, según Marx, la revolución socialista no podía de ninguna manera ganar, ha ganado triunfalmente. Los comunistas victoriosos, incluso los bolcheviques rusos, trataron de cubrir y retocar cuidadosamente esta evidente incoherencia con el pronóstico de su maestro sin hacer un análisis cuidadoso. Al contrario, ellos prefirieron elaborar arbitrariamente una falsa realidad de acuerdo con sus construcciones especulativas, haciendo ajustes en la sociedad, en la política y en la economía, teniendo por base criterios abstractos. Sólo los observadores extranjeros —simpatizantes o críticos— notaron este carácter nacional-comunista de las revoluciones marxistas exitosas, reconociendo el elemento nacionalista como un factor determinante que proporcionó éxito y estabilidad a estas revoluciones por medio de la movilización por el marxismo de historias nacionales arcaicas como un mito escatológico nacionalmente interpretado. Sorel fue uno de los primeros a percibir esto, Ustrialov un poco después. Entre los simpatizantes que notaran eso están Savitskiy y los alemanes Niekisch, Paetel, Lauffenburg, Wolfheim, entre otros. Por el lado de los críticos estaban Popper, Hayek, Cohn y Aron.

El nacional-comunismo predominó en la Unión Soviética, China comunista, Corea del Norte, Vietnam, Albania, Camboya y también en muchos movimientos comunistas del Tercer Mundo, desde la guerrilla de Chiapas en México y de Sendero Luminoso en Perú, hasta el Partido de los Trabajadores Kurdos y el socialismo islámico. Elementos izquierdistas o socialistas se encuentran en el fascismo de Mussolini y en el nacionalsocialismo de Hitler, pero en estos casos eran elementos fragmentarios, no sistematizados y superficiales y, además, eran fenómenos marginales o esporádicos. El fascismo italiano de izquierda sólo ocurrió en su temprana fase futurista y en la República Social Italiana; en Alemania hubo el nacionalsocialismo izquierdista contrario a Hitler de los hermanos

Strasser y la organización subterránea anti-Hitler del nacional-bolchevique Schultz-Boysen, ninguno de los cuales estaba permitido por el régimen del Tercer Reich. Aunque pueda parecer que por estas señales y por su nombre deberíamos relacionar el nacionalsocialismo en esa categoría, no hubo socialismo puro allí; solamente estatismo multiplicado por la invocación de las energías arcaicas del *ethnos* y de la "raza". Pero en el bolchevismo soviético, indicado en *Smena Vekh* —colectánea de artículos escritos por Nikolai Ustrialov— como bolchevismo nacional, muy evidentemente ambos principios están presentes: el social y el nacional, aunque en esta ocasión el "nacional" no recibió una formulación conceptual.

En la actualidad muchos movimientos políticos, por ejemplo en Latinoamérica, se inspiran en este conjunto de ideas; los regímenes políticos de Cuba, Venezuela o Bolivia —Evo Morales es el primer jefe de Estado indígena de América del Sur—, partidos políticos como el de Ollanta Humala, en el Perú, y otros movimientos nacional-comunistas, ya son realidades. O sea, tienen un sistema de gobierno que está basado en esas ideas o que en un futuro próximo puede serlo. El comunismo tiene posibilidades reales cuando las ideas de izquierdas son multiplicadas por las energías nacionales (étnicas y arcaicas) e implementado en los parámetros de las sociedades tradicionales. Básicamente, este es un marxismo neo-ortodoxo, una forma de nacional-marxismo *sui generis*, independientemente de cómo él mismo se caracterice. Dónde están presentes todos los requisitos clásicos enumerados por Marx para la realización de las revoluciones socialistas —sociedad industrial, desarrollo de la industria pesada, proletariado urbano, etcétera— ellas no ocurrieron, con la excepción de la efímera República de Baviera, no están ocurriendo y probablemente nunca ocurrirán.

El significado del nacionalismo de izquierda (nacional-izquierdismo) consiste en la movilización de los fundamentos arcaicos —por lo general locales— con el fin de que ellos rompan la superficie y se realicen en la creatividad sociopolítica. Aquí la teoría socialista entra en juego sirviendo como una especie de "interfaz" de esas energías que, sin ella, permanecerían un fenómeno estrictamente local.

Gracias al marxismo —sin embargo entendido e interpretado de manera distinta— estas energías nacionales reciben la posibilidad de comunicarse con otras energías, analógicas por naturaleza pero diferentes estructuralmente. Esas energías pueden ahora reclamar universalidad y amplitud planetaria, transformando el nacionalismo, calentado por la racionalidad socialista, en un proyecto mesiánico.

La grandiosa experiencia de la Unión Soviética muestra cómo puede ser importante la iniciativa nacional-comunista, que produjo durante casi un siglo un enorme dolor de cabeza para todo el sistema capitalista mundial. China, por su parte, está viviendo hoy un nuevo contexto, acentuando cada vez más el componente nacional de su modelo sociopolítico y demostrando que esa base, haciendo los cambios a su debido tiempo y cuidadosamente trabajada, puede seguir siendo competitiva incluso después del triunfo global del capitalismo liberal. Las experiencias de Venezuela y Bolivia, por su parte, demuestran que los regímenes nacional-comunistas surgen incluso en nuestros días y demuestran capacidad para continuar existiendo incluso frente a una gran presión. Corea del Norte, Vietnam y Cuba todavía mantienen sus sistemas políticos de la época soviética y no han adoptado las reformas de mercado de China y tampoco renunciaron a sus posiciones al igual que la Unión Soviética.

Desde un punto de vista teórico, en el nacional-izquierdismo nos encontramos con un marxismo interpretado en el espíritu de las expectativas escatológicas arcaicas y de las mitologías nacionales profundas conectadas a la espera por el "fin de los tiempos" y el regreso de "la edad de oro" (culto cargo, milenarismo). La tesis de justicia y de "derechos gubernamentales" sobre los cuales se construye la utopía socialista pasa a tener una significación religiosa, que despierta las energías tectónicas fundamentales del *ethnos*.

¿Tiene hoy el nacional-izquierdismo un proyecto para el futuro? No de manera completa. Hay muchos obstáculos:

- El choque persistente de la disolución del nacional-comunismo soviético (ya en la década de 1920 los eurasianistas rusos predijeron la caída si los líderes soviéticos no reconociesen la

importancia directa de los mitos nacionales y religiosos);

• La falta de una conceptualización y elaboración intelectual del componente nacional en el conjunto ideológico general de los movimientos e ideologías nacional-comunistas (la mayoría de los defensores de esta orientación ideológica se reconocen a sí mismos como "simplemente marxistas" o "socialistas");

• La debilidad de la comunicación entre los círculos nacional-bolcheviques a escala global (no hay conferencias serias y a gran escala sobre este tema, no hay trabajos filosóficos y no son publicadas revistas teóricas y, cuando las publican, siguen siendo marginadas).

Sin embargo, en mi opinión el nacional-izquierdismo ciertamente puede tener un futuro global en la medida que entre muchos sectores de la humanidad las energías arcaicas, étnicas y religiosas están lejos de haberse agotado, al contrario de lo que se puede decir de los ciudadanos del Occidente moderno, iluminado y racional.

La nueva izquierda (anti-globalismo, caminos postmodernos, laberintos de la libertad, la llegada de la post-humanidad)

Actualmente, lo que se llama "Nueva Izquierda" o "postmodernismo" se encaja en la combinación de palabras "proyecto de izquierdas". En medio de toda la gama de ideas de izquierda en el inicio del siglo XXI, precisamente esta orientación no sólo es la más luminosa y resplandeciente, pero también la más pensada, intelectualmente ajustada y sistematizada.

Los "nuevos izquierdistas" aparecieron en los años 1950 y 1960 en Europa en la periferia izquierdista compuesta por marxistas, trotskistas y anarquistas. Marx era condición *sine qua non* para ellos pero, en contraste con los "viejos izquierdistas", ellos utilizaban activamente otras fuentes teóricas y filosóficas sin hesitación. Por eso, el marxismo fue expandido de manera activa, sufrió frecuentes yuxtaposiciones con otras concepciones filosóficas, fue desarrollado en

sí mismo, reconsiderado, sometido a la crítica. O sea, se convirtió en objeto de reflexión concentrada. Esta relación sin restricciones de la nueva izquierda con el marxismo produjo dos resultados: por un lado el marxismo se diluyó y, por otro, fue fundamentalmente modernizado.

Los llamados "filósofos de la sospecha", no sólo Marx sino también Freud y Nietzsche, ejercieron una gran influencia sobre la filosofía de los nuevos izquierdistas. Por medio de Sartre, uno de los teóricos clásicos de la nueva izquierda, la profunda influencia de Martin Heidegger y el problema existencial penetraron en el movimiento izquierdista. Los teóricos más importantes del estructuralismo también tuvieron un gran impacto, de Ferdinand de Saussure a Lévi-Strauss. En un sentido filosófico, los nuevos izquierdistas eran ellos mismos estructuralistas, aunque en la segunda mitad de la década de 1980, con el desarrollo del estructuralismo, ellos se trasladaron al "postestructuralismo", después de exponer a la reflexión crítica sistemática sus propios puntos de vista de las décadas de 1960 y 1970.

Los nuevos izquierdistas han abordado el marxismo desde una posición estructuralista. Eso es lo mismo que decir que ellos consideraban que la idea más importante de Marx es la concerniente a la influencia fundamental de la infraestructura (la sociedad burguesa cuidadosamente oculta por la conciencia ideológica) sobre la superestructura. El análisis marxista de la ideología como "falsa conciencia" se convirtió, para los nuevos izquierdistas, en la clave para la interpretación de la sociedad, de la filosofía, del hombre y de la economía. Pero esa misma línea de pensamiento la descubrieron en Nietzsche, que derivó toda esa gama de ideas filosóficas de la primordial "voluntad de poder" (de acuerdo con Nietzsche esta es su base fundamental) y en Freud, para quien la base estaba en los impulsos subconscientes e inconscientes arraigados en el fundamento de la sexualidad y de las estructuras habituales que se forman en la primera infancia del hombre. A esto se añadió el modelo heideggeriano donde la base es la existencia pura, el *Dasein*. Todas las distintas interpretaciones de la "base" fueron agregadas por los nuevos

izquierdistas en un esquema general —independientemente de la tendencia filosófica concreta— donde se realizó el papel de "la base" como tal en la noción de estructura. Estructura es simultáneamente las fuerzas industriales reproducidas en las relaciones de trabajo, el subconsciente, "la voluntad de poder" y el *Dasein*.

La idea básica de la Nueva Izquierda es que la sociedad burguesa es una consecuencia de la violencia de muchas facetas y de la opresión de las "superestructuras" (el sistema político de la burguesía, la conciencia ordinaria, el dominio de las élites, todo generalmente aceptado por los sistemas filosóficos, la ciencia, la sociedad, la economía de mercado y así sucesivamente) contra las "bases" y "estructuras" (entendida de manera muy amplia, incluyendo "inconsciente", "proletariado", "materialidad", "masa", la experiencia de la existencia auténtica, la libertad y la justicia). De esta manera, los nuevos izquierdistas, a diferencia de los viejos izquierdistas, hacen un ataque sistemático y crítico a la sociedad capitalista simultáneamente desde todas las direcciones, de la política (los sucesos de mayo de 1968 en las capitales europeas) a lo cultural, filosófico, artístico, la concepción del hombre, la razón, la ciencia y la realidad. En el curso de este enorme trabajo intelectual —al cual ni los antiguos izquierdistas ni los nacional-izquierdistas han prestado la menor atención— los nuevos izquierdistas llegaron a la conclusión de que el capitalismo no es sólo el mal sociopolítico, sino una expresión fundamental de una mentira mundial con respecto al hombre, a la realidad, a la razón y a la sociedad y, en consecuencia, en la sociedad capitalista se concentra toda la historia de la alienación. Los nuevos izquierdistas han reanimado la idea del "buen salvaje" de Rousseau y proponen una sociedad ideal sin explotación, alienación, mentira, represión o exclusión, de la misma manera que los grupos arcaicos que practican la "economía de la dádiva", como dice Marcel Mauss en su libro *The Gift*.

El análisis de los nuevos izquierdistas mostró que en la práctica, la modernidad no sólo no implementó sus *slogans* de "liberación", sino que dejó la dictadura de la alienación aún más rígida y repulsiva, aunque escondida detrás de fachadas democráticas y libe-

rales. De esta manera fue montada la teoría de la postmodernidad. Ella fue fundada en la idea de que la visión del mundo, la ciencia, la filosofía política y las ideologías que surgieron en el amanecer de la modernidad o durante su desarrollo son interpretaciones forzadas, equivocadas, delirantes y con presuposiciones "racistas", que bloquean incluso teóricamente la posibilidad de la "estructura" ("la base") liberarse de la "superestructura". Esto dio lugar a la reconsideración de la tradición filosófica de la modernidad con el desenmascaramiento de los mecanismos que se concentran en los nodos de la alienación. Esta práctica recibe el nombre de "deconstrucción" y propone un análisis estructural cuidadoso y completo del contexto del cual una idea procede, con una desarticulación detallada de los núcleos importantes de los niveles de *pathos*, moralismo, figuras retóricas y distorsiones conscientes. Foucault, en la *Historia de la Locura* y *El Nacimiento de la Clínica*, demostró que la relación contemporánea con los trastornos psicológicos y, más ampliamente, con la enfermedad en general, lleva todas las señales de racismo intelectual, *apartheid* y otros prejuicios totalitarios. Esto se hace evidente en la identificación de los enfermos con los criminales y en la identidad estructural de los establecimientos penitenciales y terapéuticos, que solía ser la misma en el inicio de la modernidad.

La sociedad burguesa, a pesar de su fachada y de la mímica democrática, ha demostrado que es una sociedad totalitaria y fuertemente disciplinada. Además, en el centro de esta dictadura liberal, los nuevos izquierdistas reconocen las nociones normativas profundas de la razón, de la ciencia, de la realidad, de la sociedad, etcétera, y no se contentan en contestar sólo uno u otro mecanismo político y económico que son simples consecuencias de los mecanismos profundos de la alienación.

En esto consiste la principal diferencia entre los nuevos izquierdistas y los viejos izquierdistas: los nuevos izquierdistas dudan de la estructura de la razón, cuestionan la base de nuestra concepción de la realidad, desenmascaran la ciencia positiva como una mistificación y una dictadura de los círculos académicos (Feyerabend, Kuhn) y critican como una abstracción totalitaria el concepto de

hombre. Ellos no creen que sea posible cambiar algo por el camino de la evolución izquierdista del sistema existente y también cuestionan la eficacia del marxismo radical, señalando que donde se creía que el marxismo iba a vencer, no venció, y, donde lo hizo, no fue el marxismo ortodoxo (ellos toman prestado de Trotsky la crítica del estalinismo y de la experiencia soviética).

Así, los nuevos izquierdistas formularon un vasto proyecto para un futuro "correcto" en el que el lugar central está ocupado por:

- El rechazo de la razón (la llamada a la adopción consciente de la esquizofrenia por Deleuze y Guattari);
- La renuncia del hombre como medida de todas las cosas ("la muerte del hombre" de Levi, "la muerte del autor" de Barthes);
- La superación de todos los tabúes sexuales (libertad para elegir su orientación, la anulación de la prohibición del incesto, la negativa a reconocer la perversión como perversión, etcétera);
- La legalización de todo tipo de drogas, incluyendo las duras;
- El paso a nuevas formas espontáneas y esporádicas de ser (el "rizoma" de Deleuze);
- La destrucción de la sociedad estructurada y del gobierno y la creación de nuevas comunas anárquicas libres.

El libro *Imperio* de Negri y Hardt puede ser leído como un manifiesto político de esas tendencias, en el que se exponen las tesis de la Nueva Izquierda, simplificadas hasta el punto de primitivismo. Negri y Hardt llaman "Imperio" al sistema capitalista mundial y lo identifican con la globalización y el gobierno mundial estadounidense. En su opinión, la globalización crea las condiciones para una revolución universal y planetaria de las masas que, utilizando la globalización y sus posibilidades para la comunicación y la amplia difusión del conocimientos abierto, crean una red de sabotaje mundial por el cambio del humano (que actúa como el sujeto y el objeto de la opresión, de las relaciones jerárquicas, de la explotación y de las estrategias disciplinarias) para el post-humano (mutantes, cyborgs,

clones y virtualidad) y la libre elección de género, de la apariencia y de la racionalidad individual según la voluntad del individuo y por cualquier espacio de tiempo. Negri y Hardt piensan que esto dará lugar a la liberación de la capacidad creadora de las masas y al mismo tiempo a la destrucción del poder global del "Imperio". Este tema se repite sin cesar en películas como *Matrix*, *The Boys Club*, etcétera.

El conjunto del movimiento contra la globalización se orienta precisamente por ese proyecto de futuro. Acciones como el "Foro de São Paulo", donde los anti-globalistas intentaron por primera vez organizar una estrategia común, demuestran que el proyecto de la Nueva Izquierda es descubrir formas de realización política concreta. Muchas de las acciones que hacen —marchas del orgullo gay, protestas contra la globalización, "Ocupa Wall Street", disturbios en los suburbios de inmigrantes de las ciudades europeas, rebeliones de "los autónomos" en defensa de los derechos de ocupación, amplias protestas sociales de los nuevos sindicatos (todo lo que recuerde un carnaval), el movimiento por la legalización de las drogas, acciones ecológicas y protestas, etcétera— se incluyen en esta orientación.

Por otra parte, el postmodernismo como un estilo artístico, habiéndose convertido en la corriente principal del arte occidental contemporáneo, expresa la filosofía política de la Nueva Izquierda, entrando en nuestro estilo de vida a través de cuadros, de diseños o de las películas de Tarantino y Rodríguez, desprovistos de un análisis político-filosófico preliminar, eliminando nuestra opción consciente e imponiéndose contra nuestra voluntad. Esto va acompañado en general por la ampliación de las tecnologías de comunicación virtual, que hacen una invitación implícita a la postmodernidad y a la dispersión en fragmentos hedonistas y post-humanos. Los mensajes de SMS y MMS, blogs de internet, blogs de vídeo, *flash mobs* y otras actividades habituales de la juventud contemporánea, que en esencia representan la realización de algunos aspectos del proyecto de la Nueva Izquierda, están controlados por el sistema burgués, que de buen grado se beneficia de la moda introducida por su enemigo oculto.

Aquí debemos decir algunas palabras acerca de las relaciones de los nuevos izquierdistas y anti-globalistas con los liberales y los globalistas contemporáneos. Marx defendía la idea de que el capitalismo, a pesar de sus horrores, era más progresista que el feudalismo y la Edad Media, ya que está más cerca de la aparición del socialismo. Por su parte, los postmodernistas contemporáneos y los nuevos izquierdistas, mientras critican duramente al "Imperio", hasta cierto punto se solidarizan con él, una vez que, en su opinión, mientras la alienación se agrava y fortalece la dictadura planetaria, más se acerca la revolución mundial de las masas.

Los izquierdistas en la Rusia contemporánea

En conclusión, diremos algunas palabras sobre la situación de las fuerzas de izquierda en la Rusia contemporánea. En la práctica, vemos que no tenemos "viejos izquierdistas" en el sentido pleno de la palabra, como tampoco los teníamos en la época soviética. El grupo de disidentes soviéticos marxistas (Zinoviev, Schedovits, Medvedev) son de menor importancia, ya que no fueron capaces de iniciar ningún tipo de escuela ideológica.

Por otro lado, los nacional-comunistas, actualmente encabezados por el Partido Comunista de la Federación Rusa, tienen una gran penetración social, psicológica y política. Puesto que toda la historia soviética, marcada por la victoria del socialismo (el verdadero signo de un fundamento arcaico), es la historia inconsciente del nacional-izquierdismo, tal tendencia no es sorprendente.

En las primeras etapas de la creación del Partido Comunista de la Federación Rusa por Ziuganov —no sin mi participación, así como de Prokhanov, que expresó su opinión en el periódico *Zavtra* (Mañana) al comienzo de la década de 1990— se hizo un esfuerzo para interpretar y evaluar conceptualmente la presencia del componente nacional en la visión del mundo soviético (nacional-bolchevismo). Sin embargo, esta iniciativa fue abandonada por los dirigentes comunistas, que estaban ocupados con algunas otras cues-

tiones, que eran aparentemente más importantes para ellos. Sin embargo, en el plano de la retórica y de las reacciones primarias, los comunistas rusos en todos los sentidos hablan como los nacional-conservadores y a veces incluso como "monárquicos ortodoxos".

De hecho, el ruso medio, especialmente los de mediana edad y mayores, son en gran parte nacional-izquierdistas, incluso sin ser conscientes de eso. Ellos apoyan este conjunto de ideas cada vez que tienen la oportunidad, como en el apoyo al partido *Rodina* "Patria" e interpretan según esas ideas muchas cosas que no tienen nada que ver con eso, como el conservadurismo social de Rusia Unida y el propio Putin. Algunos grupos marginalizados que hacen la imitación del neonazismo europeo intentan hacer una amalgama entre socialismo y nacionalismo únicamente por el nombre de su creencia (nacionalsocialismo), pero nunca fueron nacional-izquierdistas en la medida en que imitan, normalmente por una deficiencia intelectual, los aparatos del régimen de Hitler y siguen jugando a soldados mientras ven el programa *Seventeen Moments of Spring*, deleitándose con el uniforme negro como la ala de un cuervo del personaje Heinrich Müller, interpretado por Leonid Bronevoy. El proyecto del Partido Nacional-Bolchevique que yo, en determinado momento, estaba preparando para transformar en un auténtico movimiento nacional-izquierdista ruso, basado en las teorías de Ustrialov, Niekisch y de los eurasianistas de izquierda, por desgracia degeneró al final de la década de 1990 en "hooliganismo", en una organización sin sentido y, más tarde, comenzó a servir a los anaranjados poderes ultraliberales anti-rusos alimentados por Occidente. Esto contradice totalmente las premisas fundamentales del nacional-bolchevismo, que representa, tanto en la teoría como en la práctica, la izquierda consciente, siendo así un proyecto patriótico ruso estrictamente anti-liberal y, por lo tanto, anti-occidental.

La Nueva Izquierda y el postmodernismo están prácticamente ausentes en el espectro político de Rusia: el discurso filosófico de la postmodernidad es demasiado complicado para él. Un pequeño grupo de anti-globalistas "conscientes" existe, pero es más conocido

en Occidente y no tiene ninguna expresión, ni en términos organizacionales, ni en un sentido teórico. En cambio, en el arte ruso las tendencias postmodernas son bastante evidentes y sus expresiones artísticas son muchas veces impresionantes, en particular en la galería Guelman en Winzavod y también en el cine ruso. En los libros de Vladimir Sorokin y Victor Pelevin el postmodernismo está presente de una manera literaria.

Por otra parte, un producto artístico o mismo tecnológico —¡lo que es más importante!— occidental trae consigo una carga oculta de postmodernidad, ocupando el espacio cultural ruso con señales activas elaboradas en los laboratorios de creación de los nuevos izquierdistas; productos esos que son fabricados en las industrias globalizadas. Estas hacen la producción para beneficiarse a corto plazo con esto, sin atenerse para el hecho de que a largo plazo van a minar sus propias fundaciones. Rusia desempeña aquí el papel de un consumidor inerte que no comprende el significado político e ideológico de lo que está consumiendo de forma automática, siguiendo la moda global y olvidando que cada tendencia tiene, como dicen los postmodernos, los que establecen esa tendencia con un objetivo específico.

Capítulo IX

EL LIBERALISMO Y SUS METAMORFOSIS

En 1932, Ernst Niekisch, el nacional-bolchevique alemán cuyas ideas eran muy similares tanto a las de los nacional-bolcheviques rusos (Ustrialov) como a las de los eurasianistas, escribió un libro con un título revelador: *Hitler: ein deutsches Verhängnis* (Hitler: desastre para Alemania). El libro pasó casi desapercibido, pero después de unos años lo llevó directamente a los campos de concentración. Resultó que él tenía toda la razón, pues Hitler apareció, de hecho, para ser una figura fatídica para Alemania. Fatídico quiere decir no accidental; bien fundado, arraigado en el curso de las cosas, unido con la lógica del Destino, pero incorporado a su aspecto más oscuro. En este libro, como en otras de sus obras, Niekisch repite: "En la sociedad humana no hay fatalidades tales como las existentes en la naturaleza, como el cambio de las estaciones o los desastres naturales. La dignidad del hombre consiste en el hecho de que siempre se puede decir 'no'. Él siempre puede rebelarse. Él siempre puede levantarse y combatir, incluso contra lo que parece inevitable, absoluto e invencible. Y, aunque pierda, da un ejemplo para los demás. Y otros toman su lugar. Y otros dicen 'no'. Es por eso que los acontecimientos más fatídicos y fatales pueden ser derrotado con la fuerza del alma".

Niekisch luchó contra el nazismo y los nazis y predijo, antes y con mayor precisión que la mayoría, cuáles serían las consecuencias de su sangriento gobierno para Alemania y para la humanidad. Él no se rindió. Él lanzó un desafío al "destino maligno" sin bajar la guardia. Lo más importante: resistió a una fuerza que parecía invencible con un puñado de anti-nazis con ideas afines. Un grupo de seguidores de Niekisch, uno de ellos el nacional-bolchevique Harro Schulze-Boysen, se convirtió en el núcleo de la "Orquesta Roja". Era él, casi ciego por entonces, el que las tropas soviéticas liberaron de un campo de concentración en 1945. No vio el triunfo para el cual dio su vida, pero hasta el final de sus días estaba convencido de que era necesario oponerse al destino maligno en la historia de la humanidad, incluso si éste se deriva de sus energías más profundas.

Hoy en día se puede decir lo mismo sobre el liberalismo como ideología, que salió victorioso en el Occidente y que extiende su influencia en todo el mundo, utilizando muchos métodos viejos y nuevos, con el apoyo de la principal superpotencia, los Estados Unidos. De la misma manera, este poder parece inevitable, no casual e inserto en la misma fatídica ley fundamental que sugiere que resistir a él es inútil. Pero una vez más, como en el caso de Ernst Niekisch, hay personas que están listas para repetir la resistencia, pero esta vez no en un país independiente, sino en toda la humanidad: "El liberalismo es el destino maligno de la civilización humana". La batalla contra él, la oposición al mismo y la refutación de sus dogmas venenosos, son los imperativos morales de todas las personas honestas del planeta. Debemos argumentar meticulosamente y por todos los medios, una y otra vez, repitiendo la verdad, incluso cuando ella parece inútil, inoportuna, políticamente incorrecta y, a veces, peligrosa.

El liberalismo como un sumario de la civilización occidental y su definición

Para comprender adecuadamente la esencia del liberalismo debemos reconocer que no es accidental y que su aparición en la his-

toria de las ideologías políticas y económicas se basa en procesos fundamentales procedentes de toda la civilización occidental. El liberalismo no es sólo una parte de esa historia, sino su expresión más pura y refinada, su resultado. Esta importante observación demanda de nosotros una definición más estricta del liberalismo.

El liberalismo es una filosofía y una ideología política y económica que contiene en sí misma las más importantes líneas de fuerza de la modernidad y de la época moderna:

- La comprensión del individuo como la medida de todas las cosas;
- La creencia en el carácter sagrado de la propiedad privada;
- La afirmación de la igualdad de oportunidades como la ley moral de la sociedad;
- La creencia en la base "contractual" de todas las instituciones sociopolíticas, incluido el gobierno;
- La abolición de las autoridades gubernamentales, religiosas y sociales que afirman detener "la verdad universal";
- La separación de poderes y la formulación de sistemas de control social sobre cualquier institución gubernamental;
- La creación de una sociedad civil sin razas, pueblos y religiones en lugar de los gobiernos tradicionales;
- El predominio de las relaciones de mercado frente a otras formas de política (la tesis: "la economía es el destino");
- La certeza de que el camino histórico de los pueblos y países occidentales es un modelo universal de desarrollo y progreso para el mundo entero, que debe, imperativamente, ser tomado como estándar.

Son específicamente estos principios los que se encuentran en la base del liberalismo histórico, desarrollado por los filósofos Locke, Mill, Kant y, más tarde, Bentham y Constance, hasta la escuela neoliberal del siglo XX con Friedrich Hayek y Karl Popper. Adam Smith, el seguidor de Locke, basado en las ideas de su maestro, analizó la actividad empresarial y estableció las bases de la eco-

nomía política después de escribir la "biblia" política y económica de la época moderna.

"Libertad de"

Los principios de la filosofía del liberalismo y el propio nombre "liberalismo" se basan en la tesis de la libertad. Al mismo tiempo, los filósofos liberales, en particular Mill, subrayan que la libertad que representan es una libertad estrictamente negativa. Además, ellos diferencian la "libertad de" de la "libertad para", sugiriendo una distinta palabra en inglés para cada una de estas expresiones: respectivamente "*liberty*" y "*freedom*". *Liberty* implica libertad con relación a algo. De aquí proviene el nombre "liberalismo". Los liberales luchan por esa libertad e insisten en ella. En cuanto a "libertad para", es decir, el sentido y el objetivo de la libertad, los liberales quedan en silencio, creyendo que cada persona puede encontrar por sí misma una forma de aplicar la libertad o que puede omitirse por completo de la búsqueda de una manera de usarla. Esta es una cuestión privada, que no se discute y que no tiene ningún valor político o ideológico.

Por otra parte, "libre de" está definido con precisión y tiene un carácter dogmático. Los liberales proponen la libertad con relación a:

- El gobierno y su control sobre la economía, la política y la sociedad civil;
- Las iglesias y sus dogmas;
- Los sistemas de clase;
- Cualquier forma de área común de responsabilidad en la economía;
- Cualquier intento de redistribuir, por medio de una u otra institución gubernamental o social, los resultados del trabajo material y no material (la fórmula del filósofo liberal Philip Nemo, un seguidor de Hayek: "La justicia social es profundamente inmoral");

- Los vínculos étnicos;
- Cualquier identidad colectiva que sea.

Se puede pensar que tenemos una cierta versión de la anarquía aquí, pero eso no es exactamente correcto. Los anarquistas, al menos aquellos que, como Proudhon, consideran como una alternativa al gobierno el trabajo comunal libre con la colectivización completa de sus productos, se manifiestan fuertemente en contra la propiedad privada. Los liberales, por el contrario, ven en el mercado y en la santidad de la propiedad privada una promesa para la realización de su modelo socioeconómico ideal. Además, teniendo en cuenta que teóricamente el gobierno debe tarde o temprano desaparecer, dejando paso al mercado mundial y a la sociedad civil mundial, los liberales, por razones prácticas, apoyan el gobierno si es democrático-burgués, facilita el desarrollo del mercado, garantiza la seguridad de la "sociedad civil" y la protección contra los vecinos agresivos y aparta la "guerra de todos contra todos" (Thomas Hobbes).

En todo lo demás los liberales van aún más lejos, rechazando prácticamente todas las instituciones sociopolíticas, hasta la familia y las diferencias sexuales. En casos extremos, los liberales apoyan no sólo la libertad para el aborto, sino también la libertad de cambios sexuales (defendiendo los derechos de los homosexuales, transexuales, etcétera). La familia, como cualquier otra forma de sociedad, es considerada por ellos como una cosa puramente contractual, condicionada, al igual que otras "empresas", por acuerdos legales.

En general, los liberales insisten no sólo en la "libertad" con relación a la tradición y a la sacralidad (sin mencionar las formas anteriores de sociedad tradicional), pero incluso en la "libertad" con relación a la socialización y a la redistribución, en las cuales insisten las ideologías políticas de izquierda: el socialismo y el comunismo (para hablar de las formas políticas que son contemporáneas del liberalismo o pretendientes a su trono).

El liberalismo y la Nación

El liberalismo fue engendrado en Europa Occidental y Estados Unidos en la época de las revoluciones burguesas y se fortaleció en la medida en que se debilitaban gradualmente las instituciones políticas, religiosas y sociales occidentales del precedente período imperial-feudal: la monarquía, la iglesia y los feudos. En sus primeras etapas, el liberalismo elaboró la creación de la idea contemporánea de nación, que pasó a ser concebida en Europa como una formación política uniforme fundada sobre una base contractual, oponiéndose a las más antiguas formas imperial y feudal. "La nación" se entiende como el conjunto de los ciudadanos de un Estado, una totalidad en la que se materializa la relación de una población de individuos unidos por una residencia territorial común y un mismo nivel de desarrollo económico. Los factores étnicos, religiosos y de clase no tenían ninguna importancia. Tal "Estado-nación" (*État-nation*) no tenía un objetivo histórico común ni tampoco una misión determinada. Se concibe a sí mismo como una compañía o empresa que se basa en el acuerdo mutuo de los participantes y que, teóricamente, se puede disolver a partir de esas mismas bases.

Las naciones europeas expulsaron lejos la religión, la identidad étnica y las clases, que eran consideradas restos de la "edad de las tinieblas". Esta es la diferencia entre el nacionalismo liberal y las otras versiones: en la variante liberal no se tiene en cuenta ningún valor de las comunidades étnico-religiosas o históricas; el énfasis se pone sólo en los beneficios y ventajas del acuerdo colectivo para las personas afectadas, que han establecido un gobierno por razones pragmáticas concretas.

El desafío del marxismo

Si con el desmantelamiento de los regímenes feudal-monárquicos y clericales todo iba bien para el liberalismo y ninguna alternativa ideológica derivada de la Edad Media europea pudo

oponerse a los liberales, en la profundidad de la filosofía de la época moderna apareció un movimiento disputando con los liberales el derecho a la primacía en el proceso de modernización. Esa nueva tendencia tenía una poderosa crítica conceptual del liberalismo, derivada no de las posiciones del pasado (de la derecha) sino de las posiciones del futuro (de la izquierda). Tales eran las ideas socialistas y comunistas, que tuvieron su expresión más sistemática en el marxismo.

Marx analizó cuidadosamente la economía política de Adam Smith y, más ampliamente, de la escuela liberal, pero sacó de estas ideas una conclusión absolutamente original. Él reconoció su corrección parcial en comparación con los modelos feudales de las sociedades tradicionales, pero quiso ir más allá y, en nombre del futuro de la humanidad, refutó los postulados más importantes para los liberales.

En relación al liberalismo, el marxismo:

- Negó la identificación del sujeto con el individuo (al revés, creía que el sujeto tenía un carácter clasista y colectivo);
- Reconoció la injusticia del sistema de apropiación de la plusvalía por los capitalistas en el proceso de una economía de mercado;
- Consideró la "libertad" de la sociedad burguesa como una forma velada de dominación de clase, ocultando debajo de la vestimenta los nuevos mecanismos de explotación, alienación y opresión;
- Hizo un llamamiento para una revolución proletaria y la abolición del mercado y de la propiedad privada;
- Puso sus esperanzas en la colectivización social de la propiedad (expropiación del expropiador);
- Reclamó el trabajo creativo como siendo la libertad social del futuro comunista (como la realización de la "libertad para" del hombre);
- Criticó el nacionalismo burgués como una forma de violencia colectiva sobre los estratos más pobres de sus respectivas sociedades y como instrumento de agresión internacional en nombre de los intereses egoístas de la burguesía nacional.

Así, durante más de dos siglos, el marxismo fue el adversario ideológico y el competidor más importante del liberalismo, atacando a su sistema y a veces logrando éxitos importantes, principalmente en el siglo XX con la aparición de un sistema socialista mundial. En cierto momento, parecía que las potencias izquierdistas iban a ganar la disputa por la herencia de la modernidad y la "ortodoxia" de la nueva era. Muchos liberales comenzaron a creer que el socialismo era el futuro inevitable que corregiría el sistema político liberal y, tal vez, lo aboliría por completo. A partir de aquí comienzan las tendencias del "social-liberalismo", las cuales, reconociendo ciertas tesis "morales" del marxismo, se esfuerzan para suavizar su potencial revolucionario e intentan combinar las dos ideologías fundamentales de la nueva era al precio de rechazar sus afirmaciones más duras y afiladas. Revisionistas del lado marxista, en particular los socialdemócratas de derecha, se movieron en la misma dirección desde el campo contrario.

La cuestión a respecto de cómo relacionarse con los socialistas e izquierdistas alcanzó sus momentos más difíciles para los liberales en las décadas de 1920 y 1930, cuando los comunistas demostraron por primera vez la importancia de sus intenciones históricas y la posibilidad de tomar y mantener el poder. En este período surgió la escuela neo-liberal (von Mises, Hayek y, un poco más tarde, Popper y Aron), que formuló una tesis ideológica muy importante: el liberalismo no es una etapa de transición del feudalismo al marxismo y el socialismo, sino una ideología completa que tenía el monopolio exclusivo de la herencia de la Ilustración y de la modernidad. En esta perspectiva, el marxismo no es el desarrollo del pensamiento occidental, sino una regresión —con *slogans* modernistas— a la época feudal de revueltas escatológicas y cultos milenaristas. Los neoliberales probaron esto por la crítica sistemática de Hegel, el filósofo conservador alemán, así como por la crítica de la experiencia totalitaria soviética. Ellos pidieron una vuelta a las raíces, a Locke y Smith, firmemente emplazado en sus principios y criticando a los social-liberales por sus concesiones y compromisos.

La teoría neoliberal fue formulada principalmente en Europa

(Austria, Alemania y Gran Bretaña), pero su realización en gran escala ocurrió en los Estados Unidos, donde el liberalismo dominó en la política, en la ideología y en la práctica económica. Aunque en la época de Roosevelt hubiese fuertes tendencias social-liberales, incluso en los Estados Unidos (el *New Deal*, la influencia de Keynes, etcétera), la ventaja indiscutible era de la escuela liberal. En un sentido teórico, esta tendencia recibió su mayor desarrollo en la Escuela de Chicago (Milton Friedman, Frank Knight, Julian Simons, George Stigler y otros).

Después de la Segunda Guerra Mundial comenzó la etapa decisiva de la batalla por la herencia de la Ilustración: liberales apoyados por los Estados Unidos libraron la batalla final contra el marxismo, personificado por la URSS y sus aliados. Europa ocupa el tercer lugar en la guerra ideológica: tendencias socialdemócratas y social-liberales prevalecieron allí.

La victoria definitiva de los liberales en la década de 1990

La caída de la Unión Soviética y nuestra derrota en la Guerra Fría significó, desde un punto de vista ideológico, la distribución final de los papeles en la lucha por la herencia de la Ilustración y por el camino del futuro. Exactamente debido al hecho de que la URSS perdió y se desintegró, se hizo evidente que la razón histórica estaba del lado de los liberales, especialmente de los neo-liberales, que impidieron al socialismo y al comunismo reclamar un futuro como "el mañana progresivo". La sociedad soviética y otros regímenes socialistas resultaron ser versiones cuidadosamente camufladas de estructuras arcaicas, que interpretaron el marxismo "místicamente" y "religiosamente".

En primer lugar, este momento tan importante en la historia política de la humanidad puso un punto final a la pregunta más relevante de la época: cuál de las dos ideologías centrales del siglo XX podría dar seguimiento al pasado (el espíritu de la Ilustración) y recibiría de forma automática el futuro (el derecho de dominar el fu-

turo próximo por medios ideológicos). La cuestión de la meta del proceso histórico estaba cerrada.

A mediados del siglo XX, el filósofo hegeliano Alexandre Kojève, un francés de origen ruso, sugirió que "el final de la historia" de Hegel se caracterizaría por una revolución comunista mundial. Los tradicionalistas René Guénon y Julius Evola, que rechazaban la Ilustración, defendiendo la Tradición y prediciendo "el fin del mundo" a través de la victoria de "la cuarta casta" —los *shudras* o proletarios— pensaban de manera similar. Pero en 1991, con la disolución de la URSS, se hizo evidente que "el fin de la historia" no tendría una forma marxista, sino liberal, hecho del que el filósofo norteamericano Francis Fukuyama se apresuró a informar a la humanidad, proclamando "el fin de la historia" como siendo la victoria planetaria del mercado, del liberalismo, de los Estados Unidos y de la democracia burguesa. El marxismo dejó de ser una alternativa posible y un proyecto de futuro y se convirtió en un episodio insignificante de la historia política e ideológica.

A partir de ese momento, no sólo empezó el despegue del liberalismo en sus formas más ortodoxas, fundamentalistas, anglosajonas y anti-socialistas, sino también la revelación del hecho fundamental de la historia ideológica del hombre: el liberalismo es el destino. Esto significa que sus tesis —sus principios y dogmas filosóficos, políticos, sociales y económicos— deben ser consideradas como algo universal y absoluto, sin alternativas.

En el umbral del Siglo Americano

El resultado de la historia política del siglo XX fue la victoria del liberalismo en la guerra por la época contemporánea, después de haber vencido a todos sus oponentes, tanto en la derecha como en la izquierda. El gran ciclo de la era moderna se completó con el triunfo de la ideología liberal, que recibió, a partir de entonces, el monopolio sobre el control y la dirección del desarrollo histórico. El liberalismo se quedó sin cualquier enemigo simétrico con un su-

jeto en gran escala, una adecuada autocomprensión histórica, una ideología convincente y ordenada, recursos materiales y militares importantes y tecnología, economía y fuerzas armadas comparables a las suyas. Todos los esfuerzos que se intentaron oponer a la ideología liberal se mostraron un conjunto caótico de pequeñas molestias y errores, simples "ruidos" que se oponían por inercia a los constructores del "nuevo orden liberal". Esto no era una rivalidad entre sujetos civilizacionales y geopolíticos alternativos, sino una resistencia reactiva y pasiva de un campo desorganizado. De la misma manera, cuando el suelo, la lluvia, el vacío cárstico o los pantanos molestan a los constructores de carreteras, la discusión no es sobre la construcción de una ruta alternativa que otra empresa insiste en hacer, sino sobre las dificultades causadas por el medio ambiente.

En esta situación, los Estados Unidos, como la ciudadela del liberalismo mundial, adquirieron una nueva calidad. A partir de entonces dejaron de ser sólo una de las dos potencias mundiales para ser el único héroe planetario, alejándose de repente de sus rivales. Hubert Védrine, el crítico francés de los Estados Unidos, sugirió que este país no debería, a partir de entonces, ser llamado de superpotencia, sino de hiperpotencia, subrayando su soledad y su superioridad asimétrica. Desde un punto de vista ideológico la victoria del liberalismo y el ascenso de los Estados Unidos no son una coincidencia accidental, sino las dos caras de una misma ocurrencia. Los Estados Unidos ganaron "la Guerra Fría" no por acumular mayor potencial y obtener el liderazgo en la competición tecnológica, sino por basarse en la ideología liberal, demostrando tanto su competencia tecnológica como su corrección histórica en la guerra ideológica, estableciendo el equilibrio de la era moderna. Y cuando el liberalismo mostró su dimensión histórica, los Estados Unidos recibieron una confirmación concreta de su mesianismo, lo cual es, según la ideología del Destino Manifiesto, un dogma de fe para la elite política estadounidense desde el siglo XIX.

Los neoconservadores estadounidenses reconocen esta disposición de las cosas más claramente que nadie. En las palabras de uno de sus ideólogos más importantes, William Kristol, "el siglo XX fue

el siglo del ascenso de América, pero el siglo XXI será el siglo americano". Consideremos esta afirmación: ¿qué diferencia hay entre "el siglo de América" y "el siglo americano"? "El siglo de América" significa que, en ese período, la ideología del liberalismo luchó con sus rivales —tradicionalismo residual, fascismo, socialismo y comunismo— y los desmenuzó en pedazos. América, después de haber sido una de entre varias potencias mundiales, se convirtió en la única. Y ahora, de acuerdo con el pensamiento de los neoconservadores, América debe afirmar el modelo americano —*the American way of life*— como un orden mundial obligatorio para todos. Ante nuestros ojos, los Estados Unidos están dejando de ser un gobierno nacional y están transformándose en sinónimo de gobierno mundial. Todo el planeta a partir de ahora debe convertirse en una "América mundial", un "gobierno mundial", o un "Estado Mundial". Esto es lo que ellos llaman "el siglo americano", el proyecto de globalización del modelo americano en escala mundial. Esto no es simplemente colonización o una nueva forma de imperialismo, este es un programa de aplicación total de un sistema ideológico único, copiado de la ideología liberal estadounidense. A partir de ahora, América tiene pretensiones de difundir universalmente un código unitario, que penetra en la vida de los pueblos y gobiernos de mil maneras diferentes —como una red global— a través de la tecnología, de la economía de mercado, del modelo político de la democracia liberal, de los sistemas de información, del modelo de la cultura de masas y sus productos mediáticos y del establecimiento de un control estratégico directo de los norteamericanos y sus satélites sobre los procesos geopolíticos.

El siglo americano es considerado como una remodelación del orden mundial existente en un nuevo, construido en los patrones estrictamente estadounidenses. Este proceso es condicionalmente llamado "democratización" y está dirigido a unos pocos enclaves geopolíticos concretos que son los principales problemas desde el punto de vista del liberalismo. De esta manera, surgieron los proyectos de "Gran Oriente Medio", "Gran Asia Central" y así sucesivamente. El significado de todos ellos consiste en el desarraigo de los modelos inerciales nacionales, políticos, económicos, sociales, re-

ligiosos y culturales y su sustitución por el sistema operativo del liberalismo estadounidense. Pero no es tan importante si la discusión es sobre los opositores o aliados de los Estados Unidos: amigos y enemigos están sujetos al reformateo, al igual que aquellos que deseen permanecer neutrales. Este es el significado del "siglo americano": el liberalismo, después de haber derrotado a sus enemigos formales, penetra completamente. Y ahora no es suficiente estar al lado de los Estados Unidos en los conflictos locales, como se comportaban muchos países que no eran liberales, como Pakistán, Arabia Saudí y Turquía. A partir de ahora, el liberalismo deberá penetrar en lo más profundo de todas las sociedades y países sin excepción y la menor resistencia será, de acuerdo con el pensamiento de los neoconservadores, aplastada, como ocurrió en Serbia, Irak y Afganistán.

Los críticos norteamericanos de este enfoque como, por ejemplo, el paleoconservador Patrick Buchanan, acreditan que "los Estados Unidos conquistaron todo el mundo pero se perdieron a sí mismos". Sin embargo, esto no detiene a los neoconservadores, en la medida en que ellos toman los Estados Unidos no sólo como un gobierno nacional, sino también como la vanguardia de la ideología liberal. Y no fue casualidad que los neoconservadores surgieran del trotskismo. Así como los trotskistas buscaban una revolución comunista mundial, criticando sin piedad a Stalin y la idea de construir el socialismo en un solo país, los neoconservadores contemporáneos claman por una revolución liberal global, rechazando categóricamente la llamada de los "aislacionistas" para limitar la expansión liberal a las fronteras estadounidenses y de sus aliados históricos. Precisamente los neoconservadores, marcando el tono de la política estadounidense contemporánea, comprenden más profundamente el significado ideológico del destino de las enseñanzas políticas en los albores del siglo XXI. Los círculos neoconservadores estadounidenses perciben más adecuadamente la importancia de los cambios a gran escala que ocurren en el mundo. Para ellos, la ideología sigue siendo el tema más importante, aunque hoy en día ella también se haya convertido en "ideología blanda" o "poder blando".

Liberalismo y postmodernidad

Después de haber pasado de la fase de la oposición formal a las ideologías alternativas para la nueva fase de expansión en escala mundial, la ideología liberal cambia su *status*. En la época de la modernidad el liberalismo siempre coexistió con el no-liberalismo, lo que significa que se trataba de un objeto de elección, al igual que con la moderna tecnología informática, donde teóricamente se puede seleccionar un ordenador con un el sistema operativo *Microsoft, Mac OS* o *Linux*. Después de derrotar a sus rivales, el liberalismo pasó a tener el monopolio del pensamiento ideológico; se convirtió en ideología única, no permitiendo cualquier otra a su lado. Se podría decir que cambió desde el nivel de un programa para el nivel de un sistema operativo, habiéndose convertido en algo común a todos. Por ejemplo, llegando a una tienda para elegir un ordenador, nosotros no decimos: "dame un ordenador que utilice *Microsoft*". Simplemente decimos: "dame un ordenador". Y, debido a nuestro silencio, nos venden un ordenador con un sistema operativo de *Microsoft*. Lo mismo sucede con el liberalismo: es implantado en nosotros por sí mismo, como algo normal, lo que sería absurdo e inútil contestar.

El contenido del liberalismo cambia, pasando del nivel de la expresión para el nivel del discurso. El liberalismo se convierte no en el liberalismo propiamente dicho, pero en una sub-audición, un acuerdo tácito, un consenso. Esto corresponde a la transición de la época de la modernidad a la postmodernidad. En la postmodernidad, el liberalismo, conservando e incluso aumentando su influencia, cada vez con menos frecuencia proyecta una filosofía política inteligente y libremente adoptada; se convierte en algo inconsciente, autocomprendido e instintivo. Este liberalismo instintivo, que tiene pretensiones de transformarse en una generalmente no consciente "*matrix*" de la contemporaneidad, gradualmente adquiere características monstruosas. A partir de los principios clásicos del liberalismo, que se han convertido en inconscientes (el "inconsciente de reserva del mundo" puede ser utilizado de la misma manera que el dólar, la "moneda de reserva del mundo"), nace el grotesco camino de la cul-

tura postmoderna. Este es un post-liberalismo *sui generis*, que siguió a la victoria total del liberalismo clásico y que conduce a conclusiones extremas.

Así surge el panorama de las monstruosidades post-liberales:

- La medida de todas las cosas deja de ser el individuo y pasa a ser el post-individuo, el "dividuo", jugando con una combinación accidental e irónica de partes de personas (sus órganos, sus clones, sus imágenes —todo el camino hasta los *cyborgs* y mutantes—);
- La propiedad privada es idolatrada, "trascendentalizada" y se convierte de lo que el hombre tiene a lo que tiene al hombre;
- La igualdad de oportunidades se convierte en la igualdad de contemplación de oportunidades —la sociedad del espectáculo descrita por Guy Debord—;
- La creencia en el carácter contractual de todas las instituciones políticas y sociales crece hasta convertirse en una uniformización de lo real con lo virtual y el mundo se vuelve un modelo técnico;
- Todos los tipos de autoridades no individuales desaparecen por completo y toda persona es libre para pensar acerca del mundo como mejor le parezca (la crisis de la racionalidad común);
- El principio de la separación de poderes se convierte en la idea de un referéndum electrónico constante (una especie de parlamento electrónico), donde cada usuario de Internet "vota" continuamente, dando su opinión al respecto de cualquier decisión tomada, lo que hace que el poder sea ejercido por cada ciudadano individualmente (cada uno llega a ser, en efecto, su propia rama del gobierno);
- La "sociedad civil" desplaza completamente a los gobiernos y se convierte en un crisol cosmopolita global;
- La tesis de "la economía es el destino" es sustituida por la tesis de "el código numérico es el destino", por lo que el trabajo, el dinero, el mercado, la producción, el consumo, todo se vuelve virtual.

Algunos liberales y neoconservadores estaban aterrorizados

ante esa perspectiva, que se abrió como consecuencia de la victoria ideológica del liberalismo, antes de la transición al post-liberalismo y a la postmodernidad. Por lo tanto, Fukuyama, el autor de la tesis del "fin de la historia" liberal en la última década, pidió a los Estados Unidos y a Occidente que diesen "marcha atrás" y se mantuviesen en la fase anterior del liberalismo clásico "*vintage*", con el mercado, el Estado-nación y su habitual racionalismo científico, a fin de evitar caer en el abismo post-liberal. Pero en esto él se contradice a sí mismo. La lógica de la transformación del liberalismo normal al liberalismo de la postmodernidad no es arbitraria ni voluntaria, sino que está escrita en la estructura misma de la ideología liberal: en el curso de la liberación gradual del hombre de todo aquello que no es él mismo (de todos los valores e ideales que son no humanos o supraindividuales), se debe, tarde o temprano, liberar el hombre de su propio ser. Y la crisis más espantosa del individuo no comienza cuando él está luchando contra ideologías alternativas que niegan que el hombre sea el valor más alto, sino cuando se alcanza la victoria definitiva e irreversible.

El liberalismo en la Rusia contemporánea

Si contraponemos todo lo que fue dicho anteriormente sobre el liberalismo con lo que se entiende por el liberalismo en Rusia, tendríamos que admitir que no hay liberalismo aquí. Hay liberales, pero no liberalismo. Hasta principios de la década de 1990, la ideología marxista dominaba formalmente en Rusia; las personas que, de una manera u otra, participan de las decisiones del gobierno hoy en día, crecieron bajo su influencia. Los principios del liberalismo, en primer lugar, eran extraños a los fundamentos instintivos de la sociedad rusa; ellos fueron severamente perseguidos por los órganos ideológicos de la Unión Soviética y eran desconocidos o interpretados de una manera caricaturesca y fragmentaria. El único significado del "liberalismo" en Rusia en la década de 1990 era la libertad de oponerse a las tradiciones ruso-soviéticas en la política y la economía,

así como la imitación acrítica, ignorante y paródica de Occidente. Prácticamente nadie de la elite postsoviética ha elegido consciente y deliberadamente el liberalismo. Hasta el último momento antes de la caída de la Unión Soviética los dirigentes del liberalismo ruso elogiaban el Partido Comunista, las ideas de Marx, la planificación y el socialismo, mientras que los oligarcas se ganaban la vida en el Comité de *Komsomols* o servían en el KGB. El liberalismo como ideología política no interesaba a nadie, ni un céntimo fue pagado por ello. Tal liberalismo barato y deshonesto se mantuvo en la década de 1990 como una ideología sustituta en la Rusia postsoviética. Pero en lugar de dominar los principios liberales, sus partidarios y predicadores se dedicaban al arribismo, a la privatización, a la creación de sus propios pequeños acuerdos y, en el mejor de los casos, al cumplimiento de las directrices de los curadores occidentales de la descomposición del Estado ruso y soviético. Esta fue una desintegración ideológica de la estructura anterior sin levantar nada nuevo en su lugar. Nadie verdaderamente eligió a la dudosa "libertad de".

Cuando Putin llegó al poder y trató de revertir el proceso de desintegración de Rusia, no encontró ninguna oposición ideológica en gran escala. Él fue desafiado por clanes económicos concretos, cuyos intereses discernía, y la más activa agencia de influencia, profundamente arraigada en el espionaje a servicio de Occidente. La mayoría absoluta de los liberales se transformó rápidamente en "partidarios de Putin", adaptándose a las simpatías patrióticas del nuevo líder. Incluso las figuras emblemáticas del liberalismo ruso —Yegor Gaidar, Anatoly Chubais, etcétera— se comportaron como oportunistas banales: no les importaba nada el contenido ideológico de las reformas de Putin.

En Rusia, independientemente de todo el período de la década de 1990, el liberalismo no penetró profundamente y no engendró una generación política de liberales auténticos y convencidos. Él operaba en Rusia principalmente desde el exterior, lo que llevó a una creciente dificultad en las relaciones con los Estados Unidos, al rechazo de Putin y su política en Occidente y, en respuesta, a su discurso en Munich.

Pero en la medida en que el número de liberales conscientes durante el momento crítico del cambio en Rusia resultó no ser superior al número de comunistas conscientes a finales de la década de 1980, Putin no insistió en su acoso ideológico. Él hizo la opción de controlar sólo los más desenfrenados de los oligarcas liberales y los agentes directos de la influencia, que se hicieron más insolentes debido a la anarquía. Intuitivamente tratando de preservar y consolidar la soberanía de Rusia, Putin entró en conflicto con el Occidente liberal y sus planes para la globalización, pero sin basar sus acciones en una ideología alternativa. Esto principalmente porque había muy pocos liberales convencidos en Rusia.

El verdadero liberal es el que actúa de acuerdo con los principios fundamentales del liberalismo, incluso en aquellos casos en que hacerlo podría llevar a graves consecuencias, represiones e, incluso, a la perdida de la vida. Si las personas son liberales sólo cuando el liberalismo está permitido, en la moda o, incluso, obligatorio, listas para repudiar estos principios a la primera dificultad, tal "liberalismo" no es real. Parece que Mikhail Khodorkovsky, el "icono" de los liberales rusos contemporáneos, lo comprendió después de haber pasado algún tiempo en la cárcel. Pero en esto, me parece, es una excepción entre los liberales que quedan libres.

La cruzada contra Occidente

Por más que el liberalismo de hoy diga que no hay alternativas, siempre hay una opción en la historia humana. Mientras el hombre exista, cada uno es libre para elegir tanto lo que quiere como lo que no quiere. El liberalismo (y, por cierto, los Estados Unidos y Occidente) actualmente no se ofrece como una opción entre muchas, sino como si fuera la única posible. Y esto no es una arbitrariedad habitual: la lógica de la historia política de la modernidad confirma la validez de este enfoque.

Por supuesto, uno podría imaginar que muchas personas en el planeta solamente tuvieron conciencia tardíamente de lo que ocu-

rrió a finales del siglo XX y el comienzo del siglo XXI, y por inercia empezar a creer en el socialismo, en el comunismo e incluso en la religión. O tal vez alguien no acepte el liberalismo por alguna otra consideración local o individual; por ejemplo, después de darse cuenta de que, en dicho sistema, siempre estará entre los "perdedores". Pero esto no importa mucho: todas las alternativas sistemáticas y fundamentales fueron aplastadas y la insatisfacción periférica, problemática y poco comprensible de alguien, claramente no afecta nada en términos político e ideológicos.

Sin embargo, incluso en la nueva fase de imposición evidente, el liberalismo (y el post-liberalismo) puede (y debe —¡ yo creo en esto!—) ser repudiado. Y si detrás de él está todo el poder de la inercia de la modernidad, el espíritu de la Ilustración y la lógica de la historia política y económica de la humanidad europea de los últimos siglos, él debe ser repudiado junto con la modernidad, la Ilustración y la humanidad europea en su conjunto. Además, sólo el reconocimiento del liberalismo como destino, como una influencia fundamental, de la marcha de la historia de Europa occidental, nos permitirá realmente decir "no" al liberalismo. Debemos repudiarlo como factor metafísico global y no solamente como una herejía accidental o como una distorsión del desarrollo normal. El camino en que la humanidad entró en la era moderna llevó precisamente al liberalismo y al rechazo de Dios, de la tradición, de la comunidad, de la etnia, de los imperios y de los reinos. Tal camino es completamente coherente. Después de haber decidido liberarse de todo aquello que mantiene al hombre bajo control, el hombre de la era moderna llegó a su apogeo lógico; ante nuestros ojos él se libera de sí mismo.

La lógica del liberalismo y de la globalización nos empuja al abismo de la disolución postmoderna y de la virtualidad. Nuestros jóvenes ya tienen un pie en ella: los códigos de la globalización liberal se introducen con eficacia en un nivel inconsciente, por medio de hábitos, comerciales, *glamour*, tecnología, medios de comunicación y celebridades. El fenómeno habitual ahora es la pérdida de la identidad, no solamente de la identidad nacional o cultural, sino incluso la sexual, y pronto va a ser la identidad humana. Y los defen-

sores de los derechos humanos, sin darse cuenta de la tragedia de los pueblos que sacrifican por su cruel plan del "nuevo orden mundial", gritarán mañana contra las violaciones de los derechos de los *cyborgs* o clones.

El rechazo de la gente en adoptar el liberalismo es totalmente comprensible y se puede realizar en cualquier momento, pero seguirá siendo impotente e ineficaz hasta que reconozcamos que no estamos tratando con un accidente, sino con algo sistémico. No se trata de una desviación temporal de la norma, sino de una enfermedad mortal e incurable cuya origen hay que buscar en las épocas en que, para muchos, todo estaba claro y sin nubes y la humanidad parecía entrar en la época del progreso, del desarrollo, de la libertad y de la igualdad de derechos. Pero esto era simplemente un síntoma de la agonía que se acercaba. El liberalismo es el mal absoluto, no sólo por sus realizaciones fácticas, sino también por sus presupuestos teóricos fundamentales. Y su victoria, su triunfo mundial, sólo resalta y muestra sus cualidades más perversas que antes estaban veladas. La "libertad de" es la fórmula más repugnante de esclavitud, puesto que tienta el hombre para una insurrección contra Dios, contra los valores tradicionales y contra los fundamentos morales y espirituales de su pueblo y su cultura.

E incluso si el liberalismo ganó todas las batallas formales y nos trajo de hecho al borde de "un siglo americano", la verdadera batalla aún está por librar. Pero que ella sólo tenga lugar después de que el sentido auténtico del pasado sea realmente entendido, cuando el significado metafísico del liberalismo y de su triunfo decisivo sea conocido en sus justas medidas y proporciones adecuadas. Sólo extirpando sus raíces se puede derrotar este mal, y yo no excluyo que tal victoria requerirá borrar de la faz de la Tierra esos halos espirituales y físicos de los cuales surgió la herejía mundial, que insiste en que "el hombre es la medida de todas las cosas". Sólo una cruzada mundial contra los Estados Unidos, Occidente, la globalización y su expresión político-ideológica, el liberalismo, es capaz de convertirse en una respuesta adecuada.

En la elaboración de la ideología de la cruzada es importante,

sin duda, que Rusia no esté sola, sino junto con todas las potencias del mundo, que, de una manera u otra, se oponen al "siglo americano". No obstante, en cualquier caso esta ideología debe empezar por reconocer el papel fatal del liberalismo, que ha caracterizado la trayectoria de Occidente desde el momento en que rechazó los valores de Dios y de la Tradición.

Capítulo X

LA ONTOLOGÍA DEL FUTURO

¿Existe un futuro? La cuestión es legítima porque hace pensar sobre la ontología del tiempo. *¿Qué es?* O al menos ¿Existe el hoy? Precisamente por el hecho de su existencia ahora, se considera como siendo propio en sí mismo de acuerdo a multitud de nuestras percepciones directas y empíricas. *Qué era* o los hechos de aquello que había existido previamente es certificado por el registro histórico. Pero en ambos casos, la falsificación o el malentendido son posibles. Así pues, la existencia de *lo que aun ha de ser* es altamente cuestionable, en el mejor caso.

Martin Heidegger habló en *El tiempo y el ser* sobre tres éxtasis del tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Aparentemente, hay tres argumentos ontológicos en relación a estos tres éxtasis: inmediatez (hay/no hay) relativa al presente; documental (había/no había) en relación al pasado y probabilístico (habrá/no habrá) en relación al futuro. Parece que podemos crear una jerarquía, basada en la evidencia: hay, había, habrá. El "hay" es el más evidente. El "habrá" el más dudoso. El "había" está en el medio. El futuro es el menos confiable de los tres éxtasis del tiempo. El futuro no puede ser considerado al mismo nivel que el "hay" o el "había". El "había", fue, o al menos, pensamos que fue con la evidencia en la mano. En lo concerniente al futuro, no se puede saber con certeza. Un evento o acon-

tecimiento dado podría ocurrir, pero lo más probable es que no lo haga. Así, el futuro, carece de existencia, comparado con los otros dos éxtasis del tiempo.

Desde este punto de vista podemos proceder en diferentes direcciones. Por ejemplo, podemos cuestionar la solidez de los argumentos ontológicos relativos al momento más evidente: el presente. Esto nos recuerda a Kant y sus dudas sobre el ser interior del objeto. El hecho de simplemente percibir algo no es suficiente para una declaración definitiva de su existencia. Este es el acertijo o adivinanza *Ding an sich* (la cosa en sí misma) de la filosofía kantiana. No la *razón pura*, sino sólo la *razón práctica* proporciona existencia a un objeto, basado en el imperativo moral. Un objeto debería tener existencia. Sería bueno para él tenerla. Así pues, tiene que tenerla.

Si la existencia del presente, como el más evidente de todos los momentos del tiempo, puede ser seriamente puesta en duda, entonces estamos llegando a un punto interesante: los tres momentos del tiempo son, pues, ontológicamente improbables y no verificables y conciernen sólo al nivel gnoseológico, relacionándose a la filosofía del conocimiento y la facultad humana del aprendizaje. Esto es pesimista en lo que concierne al presente, cuya realidad habitualmente tomamos como garantizada, pero es optimista en lo relativo a los otros dos momentos, el pasado y el futuro. De ese modo éstos adquieren la misma consideración que el presente. Desde la perspectiva de la razón pura, el presente, el pasado y el futuro tienen el mismo valor fenomenológico y, de aquí, hablando desde el punto de vista fenomenológico, *es.* Siendo el fenómeno mismo, el futuro, *es* y *es real.* El futuro, por tanto, existe realmente.

Kant, analizando las formas *a priori* de la sensibilidad, pone el tiempo más cerca del sujeto y el espacio más cerca del objeto. Indica que el tiempo pertenece estrechamente a la órbita del sujeto. El tiempo, por consiguiente, es subjetivo. Es el sujeto transcendental el que instala el tiempo en la percepción del objeto.

Vamos ahora a cambiar la perspectiva y a considerar el tiempo desde el punto de vista fenomenológico. Husserl propuso el estudio del tiempo a través del uso de la música. La conciencia de oír música

no se basa en la identificación estricta de las notas sonando en un momento dado. Oír música es algo diferente de oír una nota individual que suena ahora, en el presente. La conciencia de la música ocurre por el hecho de oír una nota que suena ahora, en el presente, así como por recordar notas pasadas que se están disolviendo poco a poco en la nada. Sin embargo, su resonancia persiste en la conciencia y proporciona a la música su sentido estético. Husserl lo llama el "caso continuo". El pasado está presente en el presente. El presente, entonces, se vuelve continuo e incluye el pasado como una presencia en desaparición

Esta es la clave metodológica para la comprensión de la historia. La historia es la conciencia de la presencia del pasado en el presente. Los eventos evanescentes continúan a sonar en el acto de recordarlos. Clio y Polyhymnia, las musas de la Historia y del Tiempo respectivamente en la mitología griega, son hermanas. Este recuerdo es necesario para darnos nuestro sentido del presente. La *anamnesis* (el proceso de recordación de lo aprendido en vidas pasadas) de Platón tiene la misma función. El alma podría recordar el pasado oculto de sus vidas previas para reconstruir la totalidad de la melodía del destino. Sólo así podría ser interpretado armoniosamente.

El futuro debería, por tanto, ser comprendido en este contexto. El futuro es continuo en el presente. No el momento del *novum* (lo nuevo), sino el proceso de desvanecimiento del presente en el pasado. El futuro es la cola del presente, su resonancia. Vivimos el futuro justo ahora, ya ahora, cuando interpretamos la nota de la melodía de la vida. El futuro es el proceso de la muerte del presente, atención a la disolución de la melodía en la totalidad de la armonía. El *novum* aparece en el futuro sólo cuando la armonía se pierde, cuando nuestra atención se duerme y entonces repentinamente despertamos y no podemos identificar los sonidos que oímos. Momentáneamente, ellos simplemente no tienen sentido. Eso es lo "novum": incomprensión espontánea de lo que sigue en el éxtasis del tiempo. Es la naturaleza de los eventos discontinuos y discretos. Es el momento suspenso de la existencia sin historia y, por tanto, sin

un sentido de percepción y conciencia.

Edmund Husserl excavó mucho más profundo en la fenomenología del tiempo. Descubrió un nuevo caso de conciencia subyacente bajo el nivel donde la naturaleza del tiempo, como iluminado por la música, es percibida. De acuerdo con Husserl, bajo este nivel hay otro, el último, que es responsable de nuestra percepción de lo que es ahora por la fuerza de la evidencia y un gusto mucho más intenso de la realidad que nos recuerda el pasado siempre agonizante. Este caso es la propia conciencia, la conciencia como tal que precede a la intencionalidad y a la naturaleza dualista de la aprensión, siendo necesariamente dividida en dos partes: lo percibido y el que percibe. En el presente, la conciencia misma percibe y nada más. Esta es la última experiencia de la última fuente de la realidad. Según Husserl, el fundamento de toda conciencia es la subjetividad transcendental, donde se concibe a sí misma como un tipo de cortocircuito. Esta experiencia es autorreferencial. En ella, existe la percepción del ser puro como la presencia de la subjetividad de la conciencia.

Este cortocircuito hace que todas las dualidades nazcan: las lógicas y las temporales. La necesidad de detener este trauma es manifiesta en la creación del tiempo, la articulación de los tres momentos del tiempo. La conciencia del tiempo es necesaria para ocultar el presente, que es la experiencia traumática de la naturaleza autorreferencial de la conciencia pura. La intencionalidad y los juicios lógicos están enraizados en esta evasión de la percepción del dolor del vacío en donde la conciencia se percibe a sí misma.

Tal actitud hacia los niveles de conciencia explica el origen del tiempo como la evasión del presente y la insoportable tensión de la presencia pura del mismo. Esta tensión es inmediatamente aliviada por la expansión de todo tipo imaginable de dualidades que constituyen las texturas del proceso continuo del tiempo. El modelo de este proceso es la creación de los tres momentos del tiempo. Las simetrías lógicas y espaciales siguen: dualidades tales como sí/no, verdadero/falso, alto/bajo, derecha/izquierda, aquí/allí, etcétera. Antes/después pertenece a la misma cadencia. El tiempo consiste en la conciencia escapando de la insoportable confrontación consigo

misma. Pero esta confrontación es inevitable, de modo que el presente, y la alta precisión de su percepción existencial, nacen.

¿Qué es lo más importante en esta interpretación de la morfología del tiempo? La idea de que el tiempo precede al objeto, y que en la construcción del tiempo deberíamos buscar una profundidad *interior* de la conciencia más que una conciencia enraizada en los fenómenos *externos* constituidos por el proceso subjetivo de la autoconciencia traumática. El mundo que nos rodea ha llegado a ser lo que es por la acción fundamental de la *presentación* realizada por la mente. Cuando la muerte duerme, la realidad pierde el sentido de la existencia presente. Está totalmente inmersa en un sueño continuo. El mundo es creado por el tiempo y éste, a su vez, es la manifestación de la subjetividad autoconsciente, una *intrasubjetividad.*

Estas observaciones nos llevan a algunas consideraciones sobre el futuro: pronóstico, proyección y análisis del futuro.

Yendo desde el hombre a la sociedad y de la antropología a la sociología, podemos afirmar que el futuro es algo absolutamente subjetivo en naturaleza y, así, en este contexto, es algo social. El futuro es social porque es una característica histórica y no inmanente a la naturaleza del objeto. El objeto no tiene futuro. La Tierra, los animales, las piedras o las máquinas no tienen futuro. Sólo aquello que se incluye en el contexto social humano puede tener lugar en el futuro, y sólo indirectamente. Sin la conciencia autorreferencial, no puede haber tiempo. El tiempo es aquello que está dentro de nosotros y que hace que seamos quien somos. El tiempo es la última identidad del hombre.

Esta subjetividad del tiempo no significa que el pronóstico sea una profecía autocumplida, según el concepto de Robert K. Merton, ni que un suceso sea realizable a priori. El futuro está estrictamente determinado. No es algo voluntario. El tiempo, siendo histórico, está predefinido precisamente por su contenido histórico. El sujeto no está libre de su estructura, es más, está absolutamente esclavizado por ella. El tiempo necesita el futuro como un espacio para el continuo desvanecimiento del presente y, parcialmente, del pasado. Sin el futuro, el sujeto no tendrá el espacio necesario para evadirse, esca-

pando del encuentro imposible consigo mismo, del cortocircuito mencionado anteriormente. El momento congelado del presente sin el futuro es el de la muerte.

La sociedad necesita el futuro para huir de sí misma cada vez más lejos. La crónica de dicha huida es el sentido de la historia. La sociedad requiere una narración del pasado. El futuro está predefinido por la estructura del sujeto. Es por eso que el futuro está estrictamente definido. El sujeto no puede dejar de implementar las cadenas de la razón, no puede *no* pensar, y no puede constituir las cadencias temporales. El futuro está al mismo nivel que el presente y el pasado. Donde el tiempo existe, el futuro también.

El futuro tiene sentido. Tiene sentido antes incluso de que ocurra. Es más, el futro tiene sentido *incluso* si nunca ocurre. En esto subyace el valor semántico de la profecía y la prognosis: incluso si no ocurre, también está cargado de significado y ayuda a explicar el presente. Más aun, las profecías y la prognosis nos pueden ayudar a discernir el significado del futuro. Cuando éste refuta las expectativas de las profecías y la prognosis, el hecho de la refutación da sentido al futuro, porque nuestra comprensión de él consiste, en parte, en lo que no fue realizado. La profecía no cumplida tiene exactamente la misma importancia que la profecía autocumplida.

Se puede analizar el futuro con la misma precisión que el presente y el pasado. Las únicas y exclusivas características del futuro son el deslumbramiento del encuentro de la conciencia más profunda consigo misma y el choque intenso que resulta de una comprensión consciente del presente por lo que es. Lo que es el presente es la nota que está sonando ahora. Pero no es música y puede ser analizada. La nota aislada no dice nada. No nos transmite nada. Es comprensible sólo tomándola en consideración y en el contexto de las otras notas de una pieza musical dada. El contexto da el sentido. Así, en lo referente al tiempo, es algo completo que se coloca a priori en los tres momentos del tiempo. Experimentamos el tiempo en su totalidad. Así, el futuro ya está diseñado con el sentido de la música. La historia no es sólo nuestra memoria del pasado. Es también la explicación del presente y la experiencia del futuro. Cuando compren-

demos bien la historia y su lógica, podemos fácilmente adivinar lo que seguirá, lo que va a ocurrir y qué nota vendrá a continuación. Conociendo la sociedad, podríamos identificar en su historia la armonía, los períodos, los estribillos y la estructura de la pieza. Por supuesto que nos podríamos encontrar sorpresas, pero lo más sorprendente sería la posibilidad de un momento auténtico de experimentar el autoconocimiento de la pura conciencia. Es posible ser despertado por la fuerza de esta luz interior de la autorreflexión. En esta situación dramática, descubrimos nuestra identidad entre los niveles más internos y más externos de nuestra conciencia. Vivimos en la creación del mundo externo por el yo interno. Pero eso ya no es historia; es una ruptura de la historia, una intrusión al centro del tiempo, donde el tiempo está siendo construido eternamente. El tiempo surge de este punto. Ahí existe en la unidad indiferenciada de los tres éxtasis: pasado, presente y futuro.

El tiempo se puede construir y organizar de diferentes modos. El pasado se puede conectar con el presente y el futuro mediante diferentes enlaces. Así, el *tiempo circular* está basado en un eterno estribillo. En el centro del tiempo circular, existe la experiencia de la conciencia ligada a sí misma a modo de cortocircuito. El poder de este trauma rechaza nuestra percepción de la vida y la expulsa a la periferia, donde se hace tiempo circular, donde el futuro se convierte en el pasado y sigue así por toda la eternidad. Es el eterno retorno de lo mismo.

El tiempo se puede organizar como una línea regresiva, *el tiempo tradicional*. Aquí, la experiencia del cortocircuito se sitúa en el pasado. El sonido intenta capturar los sonidos distantes del pasado y reproducirlos verdaderamente. En la sociedad tradicional, el tiempo se basa en el esfuerzo perpetúo de la *anamnesis* platónica. Lo más importante aquí es la memoria y la transmisión. En la organización del tiempo, el futuro y el presente se construyen por el pasado. La realidad regresa al pasado y se consigna a la memoria.

El tiempo también se puede entender como el estado permanente de espera para el futuro. Es el tiempo mesiánico o milenarista. Aquí, la experiencia del cortocircuito se proyecta hacia el futuro. La

historia misma se va a realizar en el futuro, donde descansa la naturaleza última de la realidad. Esta organización del tiempo se centra en lo que está por venir. El mañana es el foco del sentido histórico. La existencia se orienta a la vida futura.

Hay otra construcción del tiempo instalada en el objeto, que es trasladada a la periferia extrema del sujeto, donde el mundo objetivo se fija. Esta organización del tiempo es *tiempo material*, tiempo introducido en la sustancia del mundo físico. Este es el tiempo de la matanza, de la muerte del sujeto.

La conciencia puede construir diferentes formas del tiempo y sus combinaciones. Antes de crear el mundo lleno de formas, el sujeto crea la forma del tiempo donde el mundo debe existir.

Las historias de las distintas sociedades son diferentes. Diferentes, también, son las piezas, los músicos, los compositores, los instrumentos, el género musical y los tipos de notación usados por ellas. Es por eso que la humanidad como totalidad no puede tener un futuro. No tiene futuro. Hablar del futuro de la humanidad casi no tiene sentido porque carece completamente de valor semántico, así como el sentido de las diferentes construcciones societales de la historia y el tiempo. Cada sociedad es un acto separado de conciencia, expandido en los horizontes racionales y temporales. Todas son exclusivas y abiertas. Pero antes de llegar a una comprensión de la historia de una sociedad determinada, nosotros mismos deberíamos sumergirnos en las profundidades de su identidad. El hecho de que cada pueblo, cada cultura, cada sociedad tenga su propia historia, hace del tiempo un fenómeno local, situado en la geografía. Cada sociedad posee su propia temporalidad. Para una sociedad dada, todos los momentos del tiempo son diferentes: pasado, presente y futuro. Las sociedades se pueden cruzar y hacer intersección, polinizarse mutuamente e interaccionar. Su sentido de la historia, sin embargo, no puede. La historia es local. Un sentido compartido de la historia sólo es posible sobre la base de la dominación de una sociedad sobre otra, imponiendo su propia historia y, así, su identidad sobre la sociedad esclavizada.

Esto significa que si una sociedad dada tiene futuro, éste debe

ser su propio futuro. El futuro se forma a través de la pertenencia a las fuerzas en expansión del sujeto constituyente. Una sociedad está unida a través de las estructuras de la conciencia colectiva de los individuos que la componen. Significa que deberíamos unir los rangos semánticos de nuestros respectivos pasados. Es más, significa que para probar las correspondencias armoniosas de las notas y melodías de nuestra particular pieza musical, la naturaleza sinfónica de una sociedad dada debe ser realizada. El pasado está desapareciendo, pero nunca está extinguido. Si el pasado estuviera extinguido, el presente perdería su sentido y el futuro la posibilidad de ocurrir. La desaparición del pasado es una característica esencial del tiempo. La desaparición del pasado es necesaria para la morfología del tiempo, al mismo nivel que el "*flash*" del presente y la vaguedad del futuro.

Por tanto, los miembros de una sociedad deberían preguntarse a sí mismos hoy sobre su futuro. Si tienen una historia, podrían tener un futuro. Si tienen ambas cosas, una historia y un futuro, existen. Si existen, el futuro está implícito, ahora, en el presente. El futuro se está construyendo ahora.

Sobre esta base podemos establecer tanto la prognosis como la proyección. De acuerdo con Heidegger, el "estado de yecto" (*Geworfenheit)* es un concepto que describe las interacciones del sujeto con su entorno en la vida diaria que hace que actúe por encima de los instintos y reaccione inmediatamente a otras acciones y lenguaje del pueblo, "fluyendo con la situación" y haciendo interpretaciones inmediatas. Siendo "arrojado a una situación" sin poder reflejarse en ella primero y, por tanto, no actuando, es también una acción, para la reflexión sobre la situación (p.ej. no actuando) es también algo que puede ser interpretado como una acción. Por lo tanto, uno debe confiar en interpretaciones instintivas e ir con la corriente. El estado de yecto del sujeto, *Dasein*, lo fuerza a proyectarse a sí mismo hacia el futuro. Etimológicamente, está claro: el sujeto está formado por el "sub-jectum" (*sub-jacere*), proyección por "pro-jectum" (*pro-jacere*). En ambos casos, tenemos el verbo latino "arrojar". El análisis del futuro está enraizado en esto: percibiendo el futuro, lo estamos construyendo. Así pues, cualquier consideración del futuro consiste

en trabajar sobre la historia y la conciencia del tiempo como tal.

Es dudoso que una sociedad sea capaz de comprender a otra al mismo nivel que es comprendida por sus propios miembros. Tal posibilidad presupone la existencia de una meta-sociedad, la sociedad-Dios, que podría operar en las últimas profundidades de la conciencia, del mismo modo que la conciencia opera con la percepción, la mente o *noesis*, la intencionalidad, la lógica, el tiempo y finalmente con el mundo. Obviamente, la sociedad occidental está particularmente marcada por tal aproximación etnocéntrica y por pretensiones "universales" enraizadas en su pasado racista y colonialista. Pero en el siglo XX se probó que esto estaba totalmente infundado y que era falso. Estructuralistas, sociólogos, antropólogos culturales, postmodernos, fenomenologistas, lingüistas, existencialistas, etcétera, han desplegado argumentos convincentes que demuestran que la naturaleza interna de tal actitud está enraizada en el deseo de poder y en la imposición paranoica de la propia identidad sobre el otro. Esta enfermedad se denomina racismo occidental.

Occidente es un fenómeno local e histórico. Es una civilización muy profunda, muy particular, muy arrogante y muy inteligente. Pero sólo es una civilización entre muchas otras. Occidente tiene historia y existe a causa de ésta. El intento de abdicar de esta historia en favor del universalismo puro y de la meta-cultura y metaleguaje está sentenciado. Hay dos posibles salidas a esto:

a). o bien Occidente pierde su identidad y se vuelve un autómata;

b). o intenta imponer su propia historia, concebida por él mismo como universal, sobre todas las demás civilizaciones existentes, destruyéndolas en el proceso y creando un nuevo tipo de campo de concentración global para sus culturas.

La primera salida implica una lucha de los autómatas contra la humanidad. La segunda implica un inevitable movimiento de liberación global luchando contra este neo-imperialismo. Cabe a Occidente decidir cómo lidiar con las consecuencias de su propia

historia y sus implicaciones. Occidente puede intentar cerrar su historia, pero es improbable que tenga éxito en cerrar la historia de los demás.

Ahora es el momento de comenzar a luchar por la existencia histórica de las sociedades. La existencia histórica es el tiempo, cuyo sentido se constituye subjetivamente. Este sentido puede residir sólo en una dada sociedad misma. El tiempo se construye social y subjetivamente. Occidente no puede interferir con el sentido de las sociedades no occidentales. Éstas, es decir, "El Resto", no pueden comprender correctamente a Occidente y sus valores. Están en continuo error pensando que pueden. Es falso. No pueden. Pero, así mismo, la gente en Occidente no puede comprender al Resto. Las estructuras de los sujetos, su sentido del tiempo, y su música son muy diferentes. El pasado, presente y futuro de las sociedades históricas no se puede exponer por ninguna meta-cultura: ellas reposan demasiado profundo y están defendidas de los ojos extranjeros por el poder destructivo del momento autorreferencial, por el choque de su gran tensión. Lo que para Occidente es, para otras culturas no es. Así, estamos tratando con diferentes concepciones del tiempo y diferentes futuros.

Así, hemos llegado al "Final de la Historia" y a la globalización. El final de la historia es la conclusión lógica del universalismo. El final de la historia es la abolición del futuro. La historia prosigue y alcanza su estado terminal. No hay más espacio para continuar. Aboliendo el futuro, la estructura entera del tiempo, tal como el pasado y el presente, también es abolida. ¿Cómo puede ser esto posible? Podríamos compararlo al tocado simultáneo de todas las notas existentes, sonidos y melodías de una pieza musical, resultando en una cacofonía, la trituración y rechinado de los dientes. Al mismo tiempo, provocará silencio absoluto, sordera y acidez. A partir de aquí no habrá espacio para la temporalización de la tensión interna de la subjetividad transcendental; el cortocircuito crecería exponencialmente sin posibilidad de ser disipado. Esto significa la ignición de una conflagración, el mismo fuego que suele ir acompañado de la espada.

Para prevenir el fuego y el choque de espadas que resultaría del cierre de la válvula de escape lógica y temporal, el mundo intentará atrapar la conciencia dentro de las redes y de la virtualidad, donde podrá escapar sin problemas de la presión interna de la autopercepción. Si tiene éxito, el nuevo mundo del Reino de la Máquina habrá sido creado. Las redes globales y el ciberespacio son apropiados sólo para la existencia de los post-humanos, la post-sociedad y la post-cultura. En vez del fuego tendremos iluminación y electricidad. Algunas personas piensan que Fukuyama ya es un robot.

La globalización es equivalente al final de la historia. Ambas van cogidas de la mano. Están semánticamente ligadas. Diferentes sociedades tienen diferentes historias. Eso significa diferentes futuros. Si vamos a construir un "Mañana" común a todas las sociedades existentes en el planeta, si vamos a proponer un futuro global, entonces necesitamos primero destruir la historia de aquellas otras sociedades, borrar sus pasados, aniquilar el momento continuo del presente, virtualizando las realidades que son construidas a partir del contenido del tiempo histórico. Un "futuro común" significa la desaparición de historias particulares. Pero esto significa que ninguna historia en absoluto, incluyendo las futuras, exista. El futuro común no es futuro. La globalización es la muerte del tiempo. La globalización elimina la subjetividad trascendental de Husserl o el *Dasein* de Heidegger. No habría más tiempo, ni existencia.

Debemos lidiar con la bifurcación de las construcciones temporales. Es la hora de plantear esta cuestión con toda su fuerza implícita. Ahora, a las puertas del final de la historia, el final del descenso hacia la post-historia, podríamos tomar la decisión de dar diferentes respuestas ontológicas.

Al construir el futuro, la visión no debería ser global. No puede haber sólo un futuro, debemos tener muchos futuros. Las subjetividades transcendentales, las culturas y sociedades pueden dejar espacio para la diseminación de energías nacidas del encuentro con uno mismo, el cortocircuito en cuestión a través de su temporalización, garantizará la existencia del mundo externo y la continuidad de (siempre y necesariamente) las historias locales. El tiempo

continuará y el mundo, como la experiencia de la *presencia* real, será apoyado por la estructura de la subjetividad profunda. La historia seguirá siendo local. La historia común debe ser una sinfonía de las diferentes músicas de las historias locales, siendo creadas por los ritmos cronológicos exclusivos de los tiempos, y no una parte intentando alargarse y aplastar al resto hasta que sea el único sonido que pueda ser oído.

La siguiente cuestión es: ¿La formalización del estado-nación refleja correcta y exhaustivamente la estructura del sujeto transcendental como el creador de la historia? ¿El tiempo histórico futuro será necesariamente nacional (como fue construido por la modernidad) o se expresará de otro modo? ¿Puede ser que retorne a formas premodernas? Cuando Huntington evoca las civilizaciones, admite la posibilidad de localidades emergentes y de identidades locales diferentes de las naciones-estado existentes y manufacturadas. Las civilizaciones son comunidades culturales y religiosas y no étnico-nacionales. Podríamos imaginar un paso atrás, en la dirección pre-nacional (integración islámica); o un paso adelante en la dirección post-nacional (la Unión Europea o la Unión Eurasiática); o podríamos tolerar otras civilizaciones en la forma de estados-nación. Las narraciones históricas y el modo en que la política formaliza el tiempo podrían cambiar. Significa que hay mucho trabajo por hacer, históricamente hablando. Mientras alguien está vivo puede cambiar no sólo el futuro, sino también el pasado. El gesto o acción significativa realizados en el presente, añadirá un nuevo sentido al pasado. Sólo después de la muerte, el pasado de uno se vuelve propiedad de otro. A partir de aquí, la historia de pueblos, sociedades y culturas está abierta. Tienen la posibilidad de realizar la sorprendente vuelta que es necesaria para observar el pasado desde una nueva perspectiva. Así, la historia es la música y el trabajo de las musas.

¿Están Las civilizaciones destinadas a chocar unas con otras? No está escrito en piedra. La historia carece de reglas lineales. La diferencia no necesita automáticamente chocar y luchar. Por supuesto, la historia sabe de guerras. Pero la historia también conoce la paz. Guerra y paz siempre han existido. Sirven para aliviar la tensión y

el estrés del presente. Liberan y subyugan horror y muerte. La guerra total y la paz total son igual de asesinas.

La continuación de la historia de las sociedades locales en vez de una narración histórica simple llevará a la preservación de la existencia y de aquí a la posibilidad de que el futuro ocurra.

La segunda opción es la globalización. Esta cancela el futuro. Requiere la llegada de la post-humanidad. Construye el post-mundo, consistente de imágenes y estructuras verticales. En lugar de sujeto transcendental, *Dasein*, la sociedad se vuelve un gran centro de computación, un superordenador. En lugar del tiempo, crea imágenes del pasado, el presente y el futuro. La imagen del pasado es falsa memoria, el producto de la influencia artificial de reescribir la memoria histórica. El bloqueo del sujeto transcendental permite que el pasado se cambie como si fuera un DVD pirateado. Una versión alternativa de sociedad podría ser cargada como una precuela. Tal sustitución del pasado es técnicamente posible. El suficiente control del pasado permite que el pasado sea fácilmente reescrito.

La sustitución del futuro procede de esta manipulación. Dos pistas de un disco mezcladas y sonando una sobre la otra producen repercusiones cacofónicas en el futuro. El futuro se petrifica y la semántica del tiempo se desdibuja y multiplica.

Manipular el presente es un poco más complicado y requiere un alto grado de sofisticación. Eliminar el presente, la subjetividad transcendental no debe ser sólo ser escondida, sino erradicada. Esto presupone la transición del humano al post-humano.

Los desarrollos en el Proyecto Genoma Humano, la clonación, los avances en robótica y nuevas generaciones de *cyborgs* nos traen el advenimiento de la post-humanidad. El objetivo de este proceso es crear criaturas que carezcan de una dimensión existencial con subjetividad cero. Las imágenes pueden ser hechas no sólo de razón sino también de inconciencia. La faceta más importante de este proceso es la abolición del presente. Tales criaturas post-humanas y objetos inanimados: animales, vehículos, plantas, piedras, etcétera, no tienen sentido del presente.

Si la globalización continúa ¿Cuál es el sentido de la subjeti-

vidad? ¿Cuál será la ontología del futuro que (probablemente) nunca acontecerá? Se podría sugerir una teoría bastante poco ortodoxa. Imaginemos que la multipolaridad ha nacido muerta, que la historia ha acabado, y que el proyecto de la globalización se ha hecho realidad. ¿Cómo se llevará a cabo el exorcismo final de la subjetividad transcendental? ¿Cómo será implementada la "decisión final" en lo que concierne a la elaboración del *Dasein*? Después de todo, en tanto que la humanidad y la sociedad existan, deberían tomar esta decisión sobre sí mismas. Es imposible hacer una llamada al Otro, que podría ser acusado o elogiado por la decisión y su resultado. Tal referencia al Otro sólo es aceptable cuando el Yo y el Otro son uno y lo mismo. Si perdemos nuestra identidad, también perderemos nuestra *alteridad*, la capacidad para la "otredad" y, por tanto, la habilidad para distinguir entre el Yo y el No-yo, y para asumir la existencia de cualquier punto de vista alternativo. De modo que nosotros somos los autores del final de la historia que nos concierne a nosotros mismos y a nadie más.

Así, habiendo excluido la presencia del Otro, todavía se requiere una explicación de cómo el hombre puede realizar el último gesto de autodestrucción. ¿Cómo puede transferir las iniciativas de la existencia al mundo post-humano, un mundo que desaparecerá inmediatamente tras la expiración del último hombre, ya que no habrá nadie para atestiguar?

Esto es un gran problema y requiere de una visión incluso más profunda a la estructura del sujeto transcendental que genera el tiempo y sus formulaciones. Nadie más puede hacer decisiones sobre cómo poner a cero el tiempo o terminarlo, un fin que sólo puede ser provocado por nosotros mismos a través de una autoinmolación por medio de la exaltación del cortocircuito. A partir de aquí, el sujeto lleva con él la posibilidad de dicho "cronocidio". La globalización y el final de la historia no pueden reducirse al deseo de nadie más que aquel que es fuente de la creación del tiempo, al menos no dentro de los límites de la filosofía inmanente. En consecuencia, esto sólo puede significar una cosa: que dentro de las profundidades de la subjetividad transcendental, permanece otra capa que Husserl no

había descubierto. Éste estaba convencido de que la capa que él había descubierto era la última. Pero está claro que esto no es así. Tiene que haber todavía otra dimensión por encontrar, la más oculta. Podemos designarla como el Sujeto Radical.

Si la subjetividad transcendental de Husserl constituye la realidad a través de la cual la experiencia de una manifestación de autopercepción, el Sujeto Radical no se encuentra, no en la vía externa, sino en la interna, que se muestra sólo en el último momento de la catástrofe histórica, en la experiencia traumática del "cortocircuito", que es más fuerte y dura más de lo que es posible soportar.

La misma experiencia que hace que la subjetividad transcendental se manifieste y despliegue su contenido, creando así el tiempo con su música intrínseca, es recordada por el Sujeto radical como una invitación para revelarse de otro modo, en otro lado del tiempo. Para el Sujeto Radical, el tiempo, en todas sus formas y configuraciones, no es nada más que una trampa, un engaño, un señuelo, retrasando la decisión real. Para el Sujeto Radical no sólo la virtualidad y las redes electrónicas constituyen una prisión, sino la realidad misma se ha vuelto un campo de concentración, una agonía y una tortura. El sueño profundo de la historia es algo contrario a la condición en la que el Sujeto radical podría existir, completarse y llegar a ser. La creación de la subjetividad, siendo la formación secundaria de la temporalidad, es un obstáculo para su realización.

Si aceptamos la hipótesis del Sujeto Radical, inmediatamente nos enfrentamos a un caso que explica quién ha tomado la decisión a favor de la globalización, el suicidio de la humanidad y el final de la historia; quién ha concebido este plan y lo ha hecho realidad. Sólo puede ser, por tanto, el gesto drástico del Sujeto Radical, buscando la liberación del tiempo a través de la construcción de la realidad no temporal (imposible). El Sujeto Radical es incompatible con todo tipo de tiempo. Demanda vehementemente el anti-tiempo, basado en el fuego exaltado de la eternidad transfigurado en la luz radical.

Cuando todo el mundo haya marchado, lo único que permanece es quien no puede marchar. Tal vez sea esta la razón para la mayor de todas las probaciones.

Capítulo XI

LA NUEVA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA: EL HOMBRE POLÍTICO Y SUS MUTACIONES

El hombre como función de la política

Lo que es el hombre no se deriva de él mismo como individuo, sino de su política. Es la política, siendo el dispositivo de la violencia y del poder legítimo, lo que define al hombre. Es el sistema político lo que nos moldea. Más aún, el sistema político tiene un poder intelectual y conceptual, así como un potencial de transformación sin límites. La respuesta a la cuestión antropológica recae sobre la configuración del poder en la sociedad. El poder en sí mismo consta de dos elementos: en primer lugar, es el poder de crear el paradigma, integrado en la sociedad a través de las instituciones del estado, y en segundo lugar, es el poder como dispositivo de violencia, la cual sirve como un medio de integrar el paradigma en la sociedad. Consecuentemente, la autoridad más alta de poder y su estructura controlan nuestro concepto político de hombre en una sociedad dada. La esfera de la antropología política emerge de aquí, del estudio del concepto político del hombre. La diferencia entre estas dos categorías es que el concepto político del hombre es el concepto del hombre *como tal,* que se instala en nosotros a través del

estado o del sistema político. El hombre político es un medio de correlacionar el hombre con su estado y sistema político. En principio, el estado o sistema político instala este concepto en nosotros, y después nos da y nos quita nuestros derechos.

Sin embargo, en el nivel pre-conceptual, en el nivel de la antropología política, recae sobre nosotros el dar (o quitar) nuestros propios derechos y añadir (o eliminar) un status político. Creemos que somos *causa sui*, generada dentro de nosotros mismos y sólo entonces nos encontramos en la esfera de la política. De hecho, si nacemos en una maternidad o en un campo abierto, si nos llevan a una sala de hospital con electricidad o a una oscura, depende de la política. La política nos da nuestro status político, nuestro nombre y nuestra estructura antropológica. La estructura antropológica del hombre muda cuando cambia un sistema político por otro. Consecuentemente, el hombre político y nuestra antropología política, del mismo modo, ganan diferentes formas después de la conversión de la sociedad tradicional en moderna. Si permanecemos dentro de los límites de las estructuras político-antropológicas convencionales, las cuales se describen detalladamente en mi libro, *Filosofía de la política*, podemos hacer hincapié en dos nociones. En primer lugar, podemos decir, "Mira, qué tremendo es el cambio en la antropología política que resultó de la conversión del estado tradicional en estado moderno". Podemos sorprendernos de ello, podemos asombrarnos de cómo no sólo las instituciones políticas sino el propio hombre se han transformado en su nivel más fundamental. Pero más tarde, inevitablemente nos encontramos con el hecho de que, justo ahora, estamos en el estado de cambio del modo político de la modernidad a la postmodernidad y pensamos que una visión completamente nueva nos rodea. Queda claro, desde nuestra perspectiva, que los parámetros de la sociedad tradicional y moderna confluyen. De hecho, el *Homo politicus*, el hombre político se postuló en ambos paradigmas. Por supuesto, en el polo de la modernidad tenemos el individuo autónomo racional y en el otro polo, una partícula de un cierto conjunto holístico. La modernidad declara que no hay diferencias entre estos dos tipos de sociedad, política y concepto de

hombre. Lo que importa no es si ese hombre es constituido según la aproximación liberal e individualista o según el *eidos* (idea en el sentido platónico) holístico sino que lo importante es el Hombre que resulta de esto.

Los límites de la post-antropología y el origen de la post-política

En este estado, podemos destacar completamente nuevos síntomas del tipo de hombre constituido por la postmodernidad: *des-politización, autonomización, microscopización* y *sub-* y *trans-humanización.* Así, el hombre hoy no es considerado como un todo (se considera que sus partes son independientes). Lo que importa son sus deseos, emociones, humor e inclinaciones. Al mismo tiempo, mientras que, por un lado, se transfiere la atención del nivel individual al sub-individual, por el otro, el nivel sub-individual surge con otras sub-individualidades, es decir, entra en el dominio de lo trans-individual. El caos de una discoteca contemporánea puede ser considerado como una metáfora de esta trans-individualidad. Es posible distinguir entre parejas, figuras, estilos de expresión y sexos durante la actuación de un grupo de rock, que es la última modernidad. Pero, en una discoteca moderna hay seres de sexo incierto, apariencia indefinida y vaga identidad, moviéndose regularmente al ritmo de la música. Más aún, el baile tiene una naturaleza hiper-individualista: los que bailan en la pista no se mueven, ellos son movidos. Lo que mueve a cada uno, mueve a los otros. ¿Se mueven separadamente? No, lo hacen simultáneamente, en resonancia. Algo parecido ocurre en política: la des-individualización del individuo y la sub- y trans-individualización de las estructuras e instituciones políticas.

Así, nos confrontamos con una política completamente nueva, la esencia de la cual es la negación de la política misma como una línea distinta y con autoridad. No importa como resolvamos la cuestión del poder (a quién pertenece: si a la elite, a la casta, a los monjes, a los guerreros o al parlamento democrático), será aún una formali-

zación de las relaciones políticas. Intereses, posiciones, niveles, status y roles serán siempre visibles. Tratamos con una sociedad política, sea ella moderna o tradicional. Pero si alguien propone eliminar la cuestión del poder, si uno dice que no hay tal concepto, si somos inducidos a retirar esta cuestión, si la noción del sujeto del proceso político es prohibida, será depuesto por una entidad rizomática (Gilles Deleuze y Félix Guattari hablan de "rizoma" y "rizomático" para un sistema de representación e interpretaciónn de datos con entradas y salidas múltiples y no jerárquicas), a la cual Negri y Hardt denominaron "multitud". Estas multitudes actúan para el sujeto y para la autoridad. En consecuencia, el concepto de Estado es sustituido por el de post-Estado. ¿Qué es esto? Es la idea de la abolición del Estado. El proceso de demonización del estado comienza, la base del cual es la tesis de que el estado interfiere con la propiedad privada. La expresión "El Estado" se vuelve en sí misma una palabrota y, tras esto, su abolición parece una medida obvia. Después de eso, todo lo que interfiere con la libertad absoluta es abolido.

Al final, todas las formas de simetría vertical (la orientación de una jerarquía de arriba abajo) son susceptibles de destrucción y todo se vuelve horizontal. De modo similar, las líneas verticales del poder y del Estado se hacen horizontales y, así, la antropología política, implicando esta o aquella constitución del individuo, se disipa y dispersa en el espacio del polvo rizomático. Podríamos denominar esto *Apoliteia*, pero si realmente fuera *Apoliteia*, observaríamos un desvanecimiento gradual de la política, su entropía. Pero no estamos hablando de *Apoliteia* o indiferencia hacia la política, sino que encontramos una tendencia deliberada, axiológica. Esta es la liquidación de las estructuras políticas, o la estructura de lo político, si incluimos las estructuras de la pre-modernidad y modernidad políticas. Esto es, mientras enfrentamos la postmodernidad, ambas son rechazadas. Al mismo tiempo, para denunciar activamente la política, se necesita de ésta. Eso revela que la postmodernidad está cargada de significado político. Y está cargada de una obsesión epistemológica e imperiosa por el significado político de la a-politización. Así, no es pura entropía de la estructura política; es un

contra-proyecto revolucionario, un esquema teórico de post-antropología política. Y el meollo de esta post-antropología es, por supuesto, su red sub- y trans-individual rizomática. Esta nube dispersa de la multitud que está destruyendo deliberadamente las estructuras de la voluntad que pertenecen a lo político (*das Politische)* en su significado schmitteano.

Los temas centrales de la post-política

Hoy podemos resumir la situación así: añadimos la estrategia destructiva y corrosiva de la postmodernidad política (teniendo el mismo dispositivo autoritario y defensivo) a la esfera de lo político (que es la política clásica de Schmitt, incluyendo la pre-modernidad y la modernidad) y recibimos la política en su más amplio significado. Esto es la Política Absoluta (*absolut Politische*), en los límites de la cual podemos situar dos modelos antropológicos básicos. Suena natural: el primero es el "hombre contemporáneo", construido por la política, luchando contra la política como tal. Es como los que bailan en una discoteca nombrados anteriormente. Tiene su blog, ve la televisión, alardea de votar a la oposición, es decir, en estado latente, se identifica con las tendencias políticas destructivas y anti-estatales, incluso si carece de una política bien pensada y coherente. Cuando se enfrenta con el concepto político integral, comienza diciendo "no", su actitud hacia él es muy agresiva y crea una influencia con un objetivo específico. La otra figura es el Soldado Político (*das Politische Soldat*). El "soldado político" es un concepto diferente, desarrollado en los años 30, el cual es una personalidad, resumiendo lo que hemos llamado la aproximación clásica a *Das Politische,* la aproximación clásica a lo político. Su definición es muy pintoresca: el soldado político difiere del hombre común por el hecho de que él mata y muere por la política. Sus muertes y muerte personal se vuelven un elemento esencial de la manifestación de lo político y así, para él, la política adquiere una dimensión existencial. El político, al contrario que el soldado político, trabaja en política,

pero nunca mata o muere por ella. Cuando el político se enfrenta con matar o morir, dice "No, sería mejor replantearme mis convicciones".

Ésta es una maravillosa imagen romántica, empleada por la modernidad y por el siglo XX, donde podíamos ver estos espléndidos soldados políticos. Las palabras de Nietzsche en *La Gaya Ciencia* ilustran su papel en la historia del siglo XX. Aunque las guerras en el siglo XIX habían estallado por fines materiales, "una nueva era guerrera se aproxima que restaurará el honor y la valentía. Se deberá allanar el camino para ello y juntar las fuerzas que se necesitarán un día, la era en que se llevarán a cabo guerras en búsqueda del conocimiento y por altos ideales". ¿Cuándo es esta era? Fue el siglo XX. La totalidad de este siglo estuvo llena de soldados políticos matándose unos a otros por sus creencias. Mataban y eran muertos. Por otra parte, toda sociedad tradicional (por ejemplo, la de Gengis Khan) fue fundada por soldados políticos. El Imperio Ruso también fue construido por soldados políticos. La Modernidad fue muy sensible a esta figura. Dicen que el soldado político sólo lucha por altos ideales, pero no es el caso. Incluso un liberal se puede convertir en soldado político, aunque no haya nada noble o espiritual en las ideas liberales. Puede morir por ideales sin valor, pero sigue siendo un soldado político, y esto es muy importante. El soldado político es una noción instrumental y no se debería hiperbolizar. Es un elemento con encanto, pero puramente utilitario de la Modernidad.

Creemos que, a nivel de la antropología política, este soldado político se enfrenta al androide post-humano rizomático y descompuesto. Registramos esta lectura y puede parecer que estamos listos para dejar a un lado nuestras diferencias ideológicas, para que el soldado político se enfrente al mundo postmoderno. Pero mi tesis es, desde la perspectiva de la fase de cambio en la que estamos, vivimos en una sociedad donde este conflicto es posible pero, al mismo tiempo, el resultado está predeterminado. De hecho, se elimina la figura del hombre político. Y su espacio antropológico está siendo ocupado por una nueva personalidad, una muy astuta y sospechosa, que no es el soldado político pero que, a la vez, no está relacionado

al sub-individuo sibilante, charlatán y rizomático. Esta personalidad es la imagen del hombre político. Es algo que imita al soldado político, del mismo modo que la postmodernidad imita a la Modernidad. En el análisis final, las lecturas no nos dan el escenario "humano versus post-humano". Al contrario, lo que vemos es el desenmascarado y podrido liberal post-humano y seudo-humano, el seudo-soldado, en el que la sustancia general de esta fase de la historia se ha encontrado consigo misma. Por esto tenemos el fenómeno del fascismo contemporáneo, que ilustra excelentemente esta condición. Cualquier vestigio final de fascismo que fuera incorporado por soldados políticos acabó en 1945. Todo y cualquiera declarado fascista después de 1945 es una imagen de él. Los miedos liberales, tomando la forma de fascistas, son una completa parodia. No distan mucho de las masas descompuestas y semi-disueltas. El comunismo, que se extendió más que el fascismo, creó su propia imagen. Los últimos comunistas ya eran soldados seudo-políticos. Hoy no hay ninguna posibilidad de que el comunismo vuelva a la vida. Lo mismo pasa con el fascismo. Pronto veremos que el liberalismo ha llegado al mismo punto. Al menos, nuestros liberales, que no lo son en absoluto, se manifiestan así: dadles dinero y declararán esto o lo otro. Estamos tratando con entidades, careciendo de cualquier parecido con la antropología política clásica.

El fatalismo de la post-antropología y de Angelópolis

En tanto puede discernirse, estamos tratando con el "pliegue" de Deleuze (1988), concepto que permite el pensamiento creativo sobre la subjetividad y últimamente sobre las posibilidades para la producción de formas no humanas de subjetividad: tenemos la confrontación entre la antropología post-política y el soldado seudo-político. En este caso, la antítesis del post-humano es el no-humano. Si lo enfrentamos, adquirimos una perspectiva intrigante y muy compleja. Es tanto la desesperación fantasmagórica, a la que Baudrillard, describiendo el mundo con categorías post-históricas radi-

cales, cedió el camino, o el sentimiento de que no estamos satisfechos con este pliegue, con esta perspectiva post-antropológica. Sin embargo, si comprendemos la fatalidad de esta pareja, podemos tranquilamente volver atrás y evaluar la situación.

Habiendo puesto sobre la mesa la cuestión de la antropología, debemos buscar una solución y, al mismo tiempo, debemos conocer esta post-antropología. Es decir, no esperar a lo que está llegando, sino, por el contrario, considerar que ya está aquí. ¿Qué ganamos con esta perspectiva? Pienso que Schmitt, que creó la aproximación clásica a la política, debería darnos algunas pistas. Él hablaba de teología política. Schmitt decía que todas las ideologías y los sistemas políticos son modelos teológicos integrales, con religiones, instituciones, dogmas y ritos propios. Es por esto que, para comprender la política, se debe entender ésta como un fenómeno religioso. Pero la teología política presupone la existencia del *telos* (propósito u objetivo en griego) político, que puede ser construido por el hombre, como el Leviatán de Hobbes, o puede ser de construcción no humana, como el modelo católico de *Imperium,* que era tan cercano al corazón de Schmitt. Naturalmente, en la estructura post-antropológica, en la post-modernidad, esta llamada al *telos* como factor político, que despliega el sistema en una teología integral, no nos ayudará mucho, dado que hemos cruzado los límites de la teología política.

Es imposible hablar de antropología política mientras describimos el modelo post-antropológico de la política actual. Se nos prohíbe hablar sobre teología política integral porque hemos presenciado esta mutación fundamental del "pliegue". ¿Sobre qué se nos permite hablar? Tenemos procesos políticos, fuentes de poder y dispositivos de influencia, observamos epistemologías paradigmáticas, que son promocionadas del mismo modo que si estuvieran en el esquema de la política clásica. Permanecen con nosotros, lo que significa que la política en su sentido más amplio, está aquí, lo que ocurre simplemente es que ni el Hombre ni Dios están ahí. ¿Quién es el actor de esta post-política? Hay una cierta posibilidad de denominarlo con el concepto de *Angelópolis,* la "ciudad de los ángeles"

o *Angelpolitiks* (política angélica), que es un cambio de la teología política a la angelología política. Lo que significa esto es que la esfera de la política comienza a ser controlada por entidades supra-humanas que se enfrentan entre sí. O sea, entidades que no son humanas ni divinas (o por lo menos, no divinas del todo). *Angelópolis* posee un gran potencial para asignar papeles políticos sin tener en cuenta humanoides y post-humanoides. Por ejemplo, alguien puede pensar que una persona envía un SMS, pero realmente es el SMS que se envía a sí mismo. Considerando el nivel creciente de estandarización y ausencia de originalidad en estos mensajes, su esencia supra-individual se hace cada día más evidente.

Realmente hay un centro de mando en la post-política. Hay actores y hay decisiones, pero están totalmente deshumanizadas en la postmodernidad. Están más allá de los esquemas de la antropología. Encontramos una cierta prueba de esta hipótesis en las enseñanzas tradicionales y en las escatologías tradicionales, que establecen que el Fin de los Tiempos no vendrá de mano humana sino que quedará para la hora final. El acto final no dependerá del hombre. Será una guerra de ángeles, una guerra de dioses, una confrontación de entidades, no sujetas a las leyes y modelos económicos e históricos y que no se identifican a sí mismas con las religiones o ciertas elites políticas. Y esta guerra de ángeles puede ser pensada políticamente. Esto e *Angelópolis* o *Politische Angelologie,* que traigo como un concepto desprovisto de misticismo y esoterismo, que tiene el mismo sentido y naturaleza que la metáfora de Schmitt de "Teología Política". La Angelología Política se debe considerar como una metáfora, que es a la vez científica y racional. *Angelópolis* es un método para comprender y descifrar de modo hermenéutico los procesos contemporáneos que nos rodean y se consideran como alienados de la antropología política, de la humanidad como especie y como una noción constituida e institucionalizada políticamente.

Capítulo XII

CUARTA PRÁCTICA POLÍTICA

Los partidarios de la Cuarta Teoría Política necesitan un Plan. Éste se basa en la siguiente idea: si tomamos la Cuarta Teoría política como un conjunto de conceptos y una definición teórica, ésta debe llevarse a la práctica, ya que toda construcción teórica se puede llevar a la práctica o no, según las circunstancias.

Por lo tanto, si teorizamos y hablamos sobre la Cuarta Teoría Política, deberíamos también pensar cómo llevarla a la práctica. Sin embargo, esto podrá frenarnos, porque la Cuarta Teoría Política lleva a concluir la topografía política de la modernidad, con todos sus modelos dualistas implícitos y ocultos al respecto. Podemos diseñar un esquema que represente una correlación entre la teoría y el modo de llevarla a la práctica en los diferentes campos del conocimiento: ciencia, metafísica, religión, filosofía, tecnologías y uso común. Abajo presentamos una tabla con estos diferentes campos de conocimiento y su correlación con los campos teórico y práctico.

Campo de conocimiento	Teoría (Término 1)	Práctica (Término 2)
Ciencia	Teoría (contemplación)	Práctica (cosas)
Metafísica	Principio	Manifestación
Religión	Mito	Rito
Filosofía	Mentalidad	Actividad
Tecnología	Idea (proyecto)	Realización (implementación)
Uso común	Pensamiento	Acción

Por supuesto, la consideración de estas columnas en sí mismas nos puede llevar a conclusiones muy interesantes; comenzando por la cuestión de lo que la teoría es en términos de ciencia (contemplación, visualización) y lo que es en la praxis, término formado a partir del griego *pragma* (objeto, objetivación, acción). Cuando el problema de definir lo que una "cosa" es (*res*, de aquí en adelante, realidad) se puso sobre la mesa hace unos cuantos años, los intentos de encontrar una contraparte de este término básico en la filosofía contemporánea, llevaron a la revelación de que no hay equivalente aceptable en griego para esta palabra latina. *Pragma* es una "acción" y un "acto" a la vez. Es un objeto activo, pero no como una realización. Y hay un "existente" desde Aristóteles, que es expuesto como *res* en posteriores traducciones latinas.

Por lo tanto, no hay una palabra equivalente a "cosa" en griego, y esto es muy importante, porque significa que el concepto de realidad también está ausente. "Realidad" está formada a partir de *res*, realidad es una propiedad de *res*, realidad *es*, (¿de quién?, ¿qué?) algo referente a la "cosa" o "cualidad de cosa". Así pues, están las palabras griegas *pragma*, "existente" y "práctica" para la latina *res*. *Pragma* es la acción y el objeto al mismo tiempo.

Es muy interesante: la totalidad de la metafísica griega se mueve entre la "teoría" como contemplación y la "acción" (*praxis*) manteniendo poco de la severa subjetividad latina, la "cualidad de cosa" oculta en el término *res*.

Si amplificamos la dualidad anteriormente mencionada de esta

tabla, encontraríamos el modelo de Guénon del "principio de lo manifestado"; principalmente esa manifestación aquí es más cercana a la práctica, pero no a lo que es manifestado; podemos ver la actividad en la segunda columna, relativa a la práctica. Si hacemos algunas aseveraciones adicionales a la historia y sociología de la religión, nos encontraríamos con el funcionalismo y la sociología humana de Malinowski, que examina esta división entre mito y rito.

Debemos recordar la definición original griega de mito como una historia contada durante un ritual: la dualidad de mito y ritual es uno de los temas básicos ampliamente discutidos tanto en la historia de la religión como en la antropología social. Podemos ver en filosofía la pareja "mentalidad-actividad" o "actividad-mental"; esta pareja y dualidad de términos es similar a la de "teoría-práctica". Y finalmente, la tecnología es más simple, es la dualidad de un proyecto y su realización.

Así, tenemos dos columnas. Si añadimos la Cuarta Teoría Política a la primera columna, Término 1, entonces probablemente podemos encontrar algunos conceptos específicos en la Cuarta Práctica Política para situar en la columna del Término 2 de acuerdo con ella. Si la Cuarta Teoría Política fuera una variación, o alguna combinación de elementos de las ideologías políticas de la modernidad, seguiríamos esto estrictamente. Es decir, si creamos un concepto adicional, construido de los mismos elementos y basado en la misma topografía, en que las ideologías políticas de la modernidad están, deberíamos hablar sobre el campo no sólo teórico, sino también en la práctica en la columna del Término 2.

Y en general, sería interesante hacer esto, ya que hablar de los campos semánticos asociados a la Cuarta Teoría Política en conexión con la columna del término 2, podría ser muy útil. Pero yo dejo este problema para otro y propongo otra vía.

El hecho es que si hablamos del núcleo duro de la Cuarta Teoría Política y sus problemas fundamentales, comprendemos que la principal idea de ésta es escapar del dualismo entre sujeto y objeto, entre intención y realización, y de la topografía dual en la que filosofía de la modernidad, la ciencia de la modernidad y la *politología*

de la modernidad se basan.

No es pura casualidad que hablemos de *Dasein* como sujeto de la Teoría Política. *Dasein*, tal como es propuesto por Heidegger, es una vía para superar la dualidad sujeto-objeto, es decir, una aspiración de encontrar la raíz de la ontología.

Heidegger mencionó *inzwischen*, o "entre", mientras hablaba de la existencia de *Dasein.* La principal naturaleza de *Dasein* es estar "entre". *Dasein* es *inzwischen.* No deberíamos usar el sistema de dualismo político clásico, tanto la topografía política de la modernidad como del tiempo de Aristóteles, mientras hablamos de la Cuarta teoría Política, y presumimos el hecho de que el sujeto y su núcleo, la base de la Cuarta Teoría Política Política, es *Dasein.*

Es necesario, por el contrario, examinar la Cuarta Práctica Política de otro modo, teniendo en cuenta las críticas de Heidegger de la construcción de la ontología no fundamental, es decir, la ontología como es. Heidegger decía que si queremos entender *Dasein*, deberíamos pensar y construir una ontología fundamental, que no perdería contacto con las raíces *ónticas* (lo que existe, la realidad) de *Dasein.* Y no ascendería o se sublimaría, más pronto o más tarde, a algo correlacionado con las construcciones filosóficas generales desde hace 2.000 años (desde Platón, o incluso desde los últimos filósofos presocráticos, hasta Nietzsche) en los que la modernidad se basa.

Deberíamos poner *Dasein* en el centro y en el polo de la Cuarta Teoría Política. ¿Qué significado tiene esto en el contexto práctico? Significa que *Dasein* no debería ser calificado como una construcción teórica ni como un principio. ¿Debería usarse como un mito, como una narración? Esto se acerca mucho más, pero debería ser cuidadosamente considerado. No debería exactamente ser usado como una mentalidad. Igualmente no debería ser usado como una idea o algo concerniente al sujeto.

Teniendo en mente este estatus universal y pre-dualista de *Dasein* en la filosofía de Heidegger, quiero sugerir una referencia a alguna raíz, a algo que depreda a este dualismo, para definir la Cuarta Práctica Política. En otras palabras, ¿Cuál es el centro de la Cuarta

Práctica Política? Este centro es algo que se sitúa entre las dos columnas, entre el Término 1 y el 2, entre la teoría y la práctica. Pero esto no significa en absoluto una combinación de ambas o un lugar intermedio feliz o medio término. Esto es algo que debemos mantener lejos. No deberíamos buscar un término medio entre las columnas 1 y 2, la polaridad de la teoría y de la práctica, sino que deberíamos encontrar la raíz a partir de la cual, estos pares crecen, su raíz común. Desde la perspectiva analítica de *Dasein*, ambos, el sujeto y el objeto, son construcciones ontológicas, surgidas del "entre", es decir, el *inzwischen.*

Así, estamos interesados en este tipo de caso, del cual surgieron tanto la teoría como la práctica, donde ambos todavía no están divididos y, *a fortiori*, no son opuestos. Estamos interesados en este tipo de caso donde el principio y la manifestación tienen una raíz común (nunca podrían tener una raíz común, ni por un momento, y esto es lo que nos resulta más interesante), el tipo de caso donde mito y rito no están todavía separados. Este tipo de caso donde mentalidad y actividad son comunes, donde idea significa realización y donde la realización es la idea y donde el pensamiento y la actuación tienen una misma fuente.

Estamos interesados en este nivel intermedio no alcanzado por una consideración horizontal de estos pares, sino solo por una dimensión nueva y no horizontal. A diferencia del hegelianismo, del marxismo, la teoría de la comunicación y, en principio, la estructura entera de la modernidad, nosotros no estamos interesados en nada que se base en la línea entre la teoría y la práctica. Estamos interesados en algo oculto bajo la teoría y la práctica. Buscamos algo que no pertenece al sub-espacio horizontal, o a alguna configuración proporcional de las columnas o a la línea entre la teoría y la práctica. Estamos interesados en algo oculto bajo la teoría y la práctica, en algún lugar en la raíz común a partir de la que ambas crecen. Desde este punto de vista, la cuestión de la priorización de la conciencia o la materia durante el período soviético estaba totalmente errada. La prioridad para nosotros es la raíz común, y deberíamos hacer crecer la Cuarta Teoría Política y su Práctica desde esta raíz.

Habiendo comprendido que esta noción es básica, podemos decir que la Cuarta Teoría Política es Teoría al mismo nivel que es Práctica, y es Práctica al mismo nivel que es Teoría.

En otras palabras, si podemos sentir el "entre" relacionado en profundidad sobre estas dos columnas, si podemos aprovechar la geometría de este vector político (esto es realmente, por supuesto, un vector filosófico y metafísico), veremos que esos dos árboles crecen de la misma raíz.

Si nos fijamos en el sujeto de la Cuarta Teoría Política, *Dasein* o *inzwischen*, comprenderemos que no pertenece a la disposición horizontal entre estas dos columnas. ¿Por qué hablamos de raíces y no de la cabeza? Este es un momento muy serio y profundo, ya que deberíamos percibir la reducción que se está haciendo. Si percibimos la reducción horizontal primero, y obtenemos un resultado insatisfactorio, concluiremos que en vez de eso, deberíamos percibir la reducción vertical, para movernos hacia raíces *ónticas* pero no para alturas ontológicas. Por tanto, deberíamos post-poner nociones tales como la dimensión del espíritu y lo divino, y movernos hacia el caos y otros conceptos verticales y profundos.

Nietzsche dijo en *Así habló Zarathustra*: "No cuando verdaderamente está sucia, sino cuando es superficial, el buscador de conocimiento se introduce de mala gana en el agua". De acuerdo con esto, ¿cómo podemos intentar formar una concepción clara de lo que es la Cuarta Práctica Política? Como un primer paso podemos revertir el orden de estas dos columnas. Deberíamos obtener práctica como teoría, tomar el principio como manifestación, mentalidad como actividad y pensamiento como acción. ¿Qué es la Cuarta Práctica Política? Es contemplación. ¿Qué es la manifestación de la Cuarta Práctica política? Es un principio que debe ser revelado. ¿En qué aspectos el mito es concebido como rito? Se convierte en un acto teúrgico (vamos a reconocer que la teurgia neoplatónica es la reanimación de las estatuas). ¿Qué es la actividad como mentalidad? Es la idea de que los pensamientos son mágicos, de que los pensamientos pueden cambiar la realidad; es la sugerencia de que los pensamientos sustituyan a la realidad como hecho. La Cuarta Práctica

Política nos lleva a la naturaleza del mundo sobrenatural, a la antítesis de la metáfora de Weber en la realización del aspecto tecnológico del proyecto. ¿Qué es el mundo sobrenatural? Es un mundo donde no hay límite entre idea y realización. Es el principio de adoptar un punto de vista mágico del mundo, basado en la idea de que el pensamiento es lo único que cruza mundos, y que cualquier cosa con la que nos cruzamos no es nada más que pensamiento. ¿Qué tipo de pensamiento es? Pensamiento puro. El vehículo de la Cuarta Teoría y Práctica Política vive en el mundo sobrenatural. Nos encontramos con una trans-sustancia, una transformación del cuerpo en espíritu y del espíritu en cuerpo, y este es el principal problema del hermetismo.

Nos hemos encontrado con que la Cuarta Práctica Política no es la ruda realización de la Cuarta Teoría Política en algún espacio donde se sugiera que la teoría sea diferente de la práctica. No hay más espacio, no hay más *topos*, y no más topología en la Cuarta Práctica Política aparte de la teoría; hemos aniquilado cualquier otro espacio antes de haber comenzado, no en la consumación, sino en el principio, antes de que comenzáramos en un contexto pre-ontológico. En otras palabras, no deberíamos mirar para adelante (esto nunca será cambiado) o para detrás, si realmente queremos cambiar la miseria en la que vivimos, porque todos estos restos que hicieron esta última forma de degeneración posible y existente aparecieron y fueron almacenadas ahí. Estas raíces no son mera casualidad. El montón de chatarra en el que existimos no es accidental y tiene una profunda lógica. Aquí, la metafísica primordial se expresa en técnicas tanto modernas como postmodernas. De acuerdo con esto, la única vía para la lucha política real es apelar tanto a la Cuarta Práctica Política como a las raíces, libre del proceso evolutivo, desde el mismo momento de la concepción hasta el punto final en el que nos hallamos ahora, porque o nuestra lucha política es soteriológica (de soteriología o parte de la teología que estudia la salvación) y escatológica (que trata de las realidades últimas), o no tiene sentido.

Y aquí llegamos al último punto, ¿cómo parece un mundo evitando cualquier dualidad? Parece como la postmodernidad, como la

virtualidad. El mundo contemporáneo conectado y virtual dice: no es teoría ni práctica, ni principio ni manifestación, ni mito ni rito, ni pensamiento ni acción. La virtualidad es sólo una parodia de la Cuarta Teoría y Práctica Políticas. Es suficientemente contra-intuitiva, pero la realidad postmoderna está más cerca que todas la topologías previas, incluyendo la teológica y proto-teológica. La virtualidad está más cerca del modelo exclusivo de la Cuarta Teoría y Práctica Políticas que cualquier otro elemento.

Así, podemos proponer la cuestión: ¿Cómo nuestro tradicionalismo o la nueva metafísica se relacionan con la postmodernidad? Yo los considero muy cerca. La virtualidad intenta mezclar los campos semánticos de las columnas en el plano horizontal de modo que se vuelven indistinguibles. Podemos decir que el rizoma de Deleuze es una parodia postmoderna y post-estructural del *Dasein* de Heidegger. Ambos se parecen y a menudo se describen en los mismos términos. Pero merece atención el hecho de cómo la postmodernidad resuelve el problema de la inversión del orden de las columnas. Resuelve el problema apelando a la superficie, y ésta es la idea principal que vemos en Deleuze. Recordamos su interpretación del "cuerpo sin órganos" de Artaud, su interpretación de la necesidad de destrucción, de la nivelación de las estructuras y su interpretación de la epidermis del hombre, su capa externa, como base para la pantalla sobre la que es proyectado. Esto tiene un toque de burla donde la Cuarta Teoría Política y el postmodernismo se encuentran mutuamente. Si mezclamos las columnas horizontalmente, algo demencial aparece. Podemos usar la tesis de que el *Homo integros*, el hombre integral completo, está formado por el *Homo sapiens* y el *Homo demens*. Deleuze dice: "¡Liberen al *Homo demens*!" Él dice que la locura debería escapar del fondo del *Homo sapiens* y realizar la transgresión entre estas dos columnas en la esfera política. Aquí nos topamos con el proceso rizomático, las ideas cronológicas e iónicas de temporalidad. La demencia postmoderna es muy parecida a la Cuarta Teoría Política y sólo difiere de ella en su horizontalidad y por ser plana. El principal problema de la postmodernidad es su eliminación de cualquier orientación vertical, en términos tanto de

altura como de profundidad.

Los tiempos últimos y el significado escatológico de la política no se realizarán por sí mismos. Esperaremos el final en vano. El final nunca vendrá si lo esperamos y nunca vendrá si no lo esperamos. Esto es esencial, porque la historia, el tiempo y la realidad tienen estrategias especiales para evitar el Día del Juicio Final o, por el contrario, poseen una estrategia especial de maniobra inversa que crear la impresión de que cada uno ha llegado a la realización y a la comprensión. Este es el gran arsenal del *noch nicht* de Heidegger o eterno "no todavía"... Si la Cuarta Práctica Política no puede realizar el fin de los tiempos, entonces sería inválida. El final de los días debería llegar; pero no llegará por sí mismo. Esto es una tarea, pero no una certeza. Es metafísica activa. Es una práctica. Y puede ser una solución racional y potencial a las capas enigmáticas que se descubren mientras hablamos de la Cuarta Práctica Política.

Capítulo XIII

EL GÉNERO EN LA CUARTA TEORÍA POLÍTICA

Para comenzar, vamos a analizar qué principios sobre el género son característicos de cada una de las teorías políticas de la modernidad. Si analizamos atentamente la perspectiva desde la que el socialismo, el liberalismo, el nacionalismo, el fascismo y el nacionalsocialismo operan, nos daremos cuenta que algunas características son comunes a la comprensión clásica del género en todas las teorías políticas de la modernidad. Por un lado, no es original de la modernidad, porque la modernidad aquí sigue a la sociedad europea tradicional (incluida la cristiandad pre-moderna), que era mayoritariamente patriarcal. Incluso antes de la cristiandad, ya era patriarcal, hasta en los tiempos inmemoriales que fueron estudiados en el área mediterránea por Bachofen en su libro *El derecho materno.* En otras palabras, detrás de la modernidad y del concepto de la modernidad sobre el género, está el patriarcado occidental o global. Este patriarcado ha influido notablemente la estructura y comprensión política del género en la modernidad. Sin embargo, este patriarcado ha sufrido ciertas modificaciones en la formulación final de las normas de género en las teorías políticas de la modernidad.

Es aceptable considerar "un género" en términos sociológicos, en otras palabras, género como fenómeno construido socialmente,

en contraste con el "sexo" anatómico inherente en términos biológicos. El género es una convención social que puede cambiar de una sociedad a otra. Al mismo tiempo, la formulación política del género es la norma social, que es aprobada como un imperativo sobre la base del poder político. Así, las sociedades arcaicas practican ritos de pasaje o iniciaciones, tras las cuales, un muchacho puede ser considerado como "hombre". Si no es así, no tiene sexo social, no tiene "género" y es privado de las funciones sociales de un hombre (matrimonio, participación en la caza y rituales). Dependiendo de los requerimientos de una sociedad, los principios de género pueden cambiar. Por ejemplo, en algunas sociedades esclavistas, los hombres esclavos no eran considerados como hombres y se les hacía vestir ropas femeninas. Los esclavos eran usados como mujeres porque no tenían el estatus social de hombres. De aquí, el fenómeno de la castración (la privación de los atributos físicos masculinos a la par que su estatus social). Así pues, el género es un fenómeno tanto social como político. Político porque estamos tratando del manejo de normas sociales reguladas por una sociedad: comunidad, policía, etc., el incumplimiento de las cuales lleva a una variedad de sanciones.

Las tres teorías políticas de la modernidad se preguntan las mismas cuestiones: ¿Quién es la persona política? Y ¿Qué es el género político? En principio, "la persona" es el hombre. Desde el punto de vista sociológico, las mujeres se hicieron "personas" sólo en tiempos recientes, y esto pone sobre la mesa los derechos políticos de las mujeres. Desde el punto de vista de la modernidad, una mujer no es una persona. Una persona sólo puede ser un hombre; sin embargo, no cualquier hombre, sólo un tipo especial de hombre. Las características del hombre real incluyen riqueza (hasta el final del siglo XIX en Europa, la propiedad era un atributo necesario de la *ciudadanía*, es decir, del género político), racionalidad, ahorro y vivir en una ciudad (el campesino no era considerado un igual en significado político). Así, en las elecciones a la primera Duma estatal en Rusia en 1905, la voz de un hombre urbano equivalía a la de cien campesinos. En la modernidad, un campesino no llega a ser "persona". Otras características de ser un "hombre" incluyen madurez

y edad. Estas categorías socio-profesionales y de edad se incluyen en los conceptos de género y funciones de género. La última característica es que un "hombre" debe pertenecer a la civilización europea y tener piel blanca. Cuando se toman juntas consideraciones de superioridad cultural y racismo, tenemos "el hombre político", o *l'homme politique*, desde el punto de vista antropológico.

Tal principio de género es un eje para las tres grandes ideologías políticas de la modernidad y sus derivaciones. Sin embargo, dentro de estas tres ideologías hay diferencias en relación a la figura del "hombre". La más "afirmativamente masculina" es la teoría del liberalismo, que considera esta figura del hombre blanco, adulto, rico y racional como la norma y como un fenómeno natural. El liberalismo canoniza esta concepción del género y la estandariza, intentando eternizar el sistema social burgués, típico de la Europa de los siglos XVIII y XIX. El liberalismo verifica la objetividad del género y la proyecta hacia el futuro: "El mundo moderno es construido por hombres, concebido y anticipado por hombres, y pertenecerá a los hombres, *Homo oeconomicus* y *Homo faber*". Tal comprensión del género está sufriendo cambios con el tiempo: el área del género que se considera "hombres" se amplía; el arquetipo estándar comienza a incluir a los campesinos, los hombres, las mujeres y las "razas" no blancas. ¿Cómo se aplica este mecanismo al caso de las mujeres? Características masculinas se les comienza a aplicar a ellas: una mujer de negocios es alguien que manifiesta cualidades masculinas; las mujeres blancas se hacen ciudadanas. Así, "la mujer" comienza a ser pensada como "el hombre". De este modo, el liberalismo liberal, o la aspiración de dar la libertad a las mujeres, significa identificar a la mujer con un hombre y así, igualarlos en el plano sociopolítico, o sea, representar una mujer como un hombre socialmente. El mismo procedimiento se aplica para representar al campesino como un habitante urbano, a las "razas" no blancas como blancas, a los pobres como ricos y a los "estúpidos" como racionales. Una mujer que se sienta al volante de un coche es un hombre o una caricatura de un hombre. Sin embargo, bajo el liberalismo, las divisiones de las concepciones de género permanecen. Las mujeres pueden adquirir los

mismos derechos técnicos que los hombres, pero la construcción social de "el hombre" y de "la mujer" no han cambiado.

La segunda teoría política, el marxismo, parte de la misma posición: que el género es una construcción política burguesa. Pero esta situación es criticada y se expresa la necesidad de cambiarla. De aquí, desarrolla una idea de igualdad total, incluso en términos de género. El concepto de igualdad de género en la segunda teoría política difiere cualitativamente de la comprensión de igualdad en la primera teoría política. El feminismo o igualitarismo de género del marxismo mantiene que tanto hombres como mujeres que existen en el contexto de la ideología marxista cesan de ser hombres y mujeres que constituyen el estándar y la división de género imperativa del liberalismo. Es decir, vemos un deseo de moverse más allá del género en la interpretación burguesa. De hecho, "el hombre" pierde aquí la posesión única de la racionalidad. El filósofo neo-marxista húngaro Georg Lukács dijo que "el método dialéctico como método histórico verdadero era reservado para la clase que podía descubrir dentro de sí misma el sujeto de la acción sobre la base de su experiencia vital, identificando sujeto con objeto; el "nosotros" del génesis, principalmente el proletariado". Partiendo de tal formulación, marxistas clásicos claman consistentemente por la locura a la esquizofrenia revolucionaria (Deleuze). Ellos confían en los pobres y en los proletarios, que nunca llegarían a hacerse burgueses en toda regla; aquellos se vuelcan en poblaciones urbanas no blancas, ignorando, sin embargo, a los que viven en áreas rurales o campesinos, viéndolos desde el prisma de la percepción burguesa. Pero en conjunto, en la política de género de los comunistas vemos una tendencia: reconocen el *status quo* del género y se ofrecen cambiarla bajo la bandera del materialismo histórico. Esto significa la transgresión del hombre burgués en sentido descendente y la llamada a la sustancia material (literalmente, lo que subyace, el sub-estado). Al reino indiferenciado del trabajo, donde no hay diferencia cualitativa entre la "buena cocinera", el marinero o el héroe masculino. Los marxistas se aventuran incluso más bajo, donde nada queda de las estrategias y jerarquías de género. Así, las ideas marxistas más extremas tienen el

deseo de destruir el arquetipo burgués. En la práctica, sin embargo, fue diferente: en la Rusia de Stalin, el arquetipo masculino, el "hombre racional dominante" prevaleció, a pesar de los intentos de recrear la igualdad de género marxista tras la revolución de 1917, pero la idea de la superación de la construcción social del "hombre" a través de la referencia a la anatomía, a la "máquina de deseo", es una característica marxista.

El fascismo, la tercera teoría política, acepta el modelo del "hombre" rico, racional, europeo, blanco y urbano y lo exalta. Si el liberalismo acepta este modelo como norma, el fascismo comienza a darle al "hombre" propiedades adicionales. En el nacionalsocialismo, no bastaba con ser blanco, sino blanco nórdico, no sólo racional sino en posesión de la única forma de razón que sólo la raza aria germánica posee. Es similar a la posición de Lévy-Brühl, que postulaba que sólo los europeos tienen un *logos*, y que los otros pueblos se guían por estructuras sociales pre-lógicas y no civilizadas. Se exaltaba la masculinidad y se animaba a las mujeres a dedicarse a las tres "k": *kinder, kirchen, küchen* (niños, iglesia y cocina). Otros principios de género se ofrecían periféricamente: por ejemplo, por Julius Evola en su *Metafísica del sexo*, en el que se asienta la superioridad de lo masculino sobre lo femenino, se argumenta que los hombres son potenciales dioses durmientes y las mujeres, potenciales diosas durmientes, pero permaneciendo un poco más abajo en la jerarquía de los sexos. Mientras consideraos la tercera teoría política, la concepción marginal de "matriarcado nórdico" debería ser mencionada: había una ontología de lo femenino. Herman Wirth, un discípulo de Bachofen, mantenía que el ser Supremo era una mujer, pero que las mujeres eran completamente diferentes de los hombres, una mujer en su ontología, *weisse Frau*. Sin embargo, en la tercera teoría política, la imagen creada por el liberalismo, y exagerada, era la norma.

La Cuarta Teoría Política aspira a superar la construcción de género de las tres teorías políticas de la modernidad. En este caso, ¿Cuál es su estrategia de género, su imperativo? En primer lugar, la Cuarta Teoría Política saca de las comillas "el hombre", en otras pa-

labras, aquel hombre como género con las construcciones sociales que caracterizan a la modernidad. La Cuarta Teoría Política no se dirige a este "último hombre", dado que él representa el arquetipo cerrado de la modernidad. Fuera de la esfera de género, la Cuarta Teoría Política toca los contornos de su "hombre". Ante esta construcción de "hombre" como quien tiene racionalidad, riqueza, responsabilidad, ciudad, piel blanca, etcétera, nosotros nos rebelamos. La imagen de este hombre debe morir, no tiene oportunidad de sobrevivir, pues está en el punto muerto histórico de la modernidad. Reproduce la pequeña jerarquía y no puede ir más allá de sus propios límites. Tal hombre se cree inmortal. Crea realidades permanentes en auto-reflexión, espejos que se miran en espejos. Lo mismo vale para todas aquellas imágenes para las que el hombre de la modernidad se ha extendido: la mujer de negocios, los no blancos en papeles respetables, etcétera.

El atributo positivo del hombre, más allá de la modernidad, es el no adulto. El sujeto de la Cuarta Teoría Política es un varón no adulto. Por ejemplo, *Le Grand Jeu*, de Gilbert-Lecomte y René Daumal, que propusieron vivir sus vidas sin madurar para permanecer jugando como niños. Esto se puede considerar como una invitación para desarrollar principios de género para la Cuarta Teoría Política, un sistema de estética y filosofía política. Bajo el concepto de "hombre" no blanco, subyace el sistema mundial pre-lógico de Lévy-Brühl, donde el *logos* no es el único significado de organización social. Traemos aquí de Lévy-Strauss una teoría de la antropología social y la etno-sociología, obtenida del análisis de la experiencia de muchas sociedades no blancas. Más aún, de la locura: todas las formas de transgresión intelectual, la práctica de la locura voluntaria, desde Friedrich Hölderlin y Nietzsche hasta Bataille y Artaud. La locura es parte del arsenal de género de la Cuarta teoría Política. En general, no blanco, loco, no urbano o definido por un paisaje construido. Por ejemplo, el ecologista o el aborigen, es decir, la persona que no rompió con la naturaleza, como es presentado por Robert Redfield en su libro *The Folk Society.* Así, creamos un algoritmo de investigación tejido de todos aquellos elementos ignorados

o rechazados por la modernidad. Estos elementos conforman un amplio campo de existencia y metafísica, un campo del ser intensivo de la Cuarta Teoría Política. Complementando ésta, deberíamos rechazar todos aquellos principios sobre el género que el liberalismo lleva consigo. Desde la concepción de género de la segunda teoría política, sería permisible tomar prestada la idea de "la máquina de deseos", la idea de superar "el hombre" a través del igualitarismo global, dentro de los límites materiales. Del modelo de género fascista clásico de la tercera teoría política, así como del liberalismo, no hay nada que aprender, mientras que las concepciones desarrolladas en sus márgenes, pueden ser de gran interés, , principalmente la "ontologización" del sexo, de Evola, y la idea del matriarcado nórdico.

¿Cuál es el sujeto de la Cuarta Teoría Política? El sujeto de la carta Teoría Política es el *Dasein* o *Zwischen*, el "entre", en el espacio entre el sujeto y el objeto, que es posible identificar con la trayectoria antropológica de Gilbert Durand. ¿Dentro del *Dasein*, la trayectoria (relación entre fisiología y sociedad según Durand), *l'imaginaire*, hay una concepción social del sexo? ¿Y cuál es el sexo de *Dasein*? Es necesario formular el género normativo e imperativo de la Cuarta Teoría Política. El sexo en esta teoría es el mismo que el de *Dasein*, o sea, hemos explicado un desconocido a través de otro. De algún modo, *Dasein* puede ser sexualizado, pero con aquel sexo que no puede ser ni masculino ni femenino. Podría tener sentido hablar de él en términos de andrógino. ¿Deberíamos decir que la Cuarta Teoría Política puede ser dirigida al ser andrógino y que su género sea el andrógino? Tal vez, pero sólo si es posible no proyectar sobre el andrógino los obvios modelos de sexo como mitades de un conjunto. El sexo, según Platón, es una unidad que ha sido dividida. De modo que la trayectoria es aquello que, según Durand, está entre el sujeto y el objeto, y se define en relación a ellos, como en *Dasein* que, según Heidegger, está en *Zwischen*, en el límite entre lo externo y lo interno, constituyéndose sobre el límite existencial entre la división de la unidad. Y el concepto de *l'imaginaire* contiene la división dentro de él como uno de sus posibles regímenes. Así, si comprendemos el andrógino de este modo, no como algo compuesto sino como algo

enraizado o radical, entonces podemos hablar sobre una noción radical, que no es sexo en el sentido de ser la mitad de algo. Es decir, el género de la Cuarta Teoría Política es esa mitad, ese sexo que es simultáneamente la totalidad y que no necesita su antítesis, como si fuese autosuficiente dentro de sí mismo. Podemos teorizar sobre este género, que no resulta tanto de un análisis de los arquetipos sexuales o de género, sino del pensamiento filosófico y político sobre el tema de la Cuarta Teoría Política. De este modo, cambiamos la formulación de la cuestión. No preguntamos por el sexo de *Dasein*, afirmamos que el sujeto de la Cuarta Teoría Política es el mismo que el de *Dasein.* En este caso, también podemos hablar del andrógino radical (del latín *radicula*, raíz), que existe no como resultado de la combinación de un hombre y una mujer, sino que, por el contrario, representa la unidad primordial e intocada.

¿Cómo cambia el género bajo las condiciones de la postmodernidad? Lo postmoderno representa una combinación de las tres teorías políticas. Por un lado, es una modernidad conseguida, que ha alcanzado su final lógico como *hipermoderna* (o "ultramoderna"). Así, las tres teorías políticas proyectan sobre la postmodernidad sus propios arquetipos de género, que representan los límites de sus propias estructuras. Estos límites se expresan a través de una institucionalización del género en la postmodernidad. ¿Cuál es el género postmoderno? Es una maximización de "el hombre liberal", el arquetipo de lo que se aplica a todas sus antítesis: el estúpido, el pobre, el no blanco, el pequeño, y de ahí en adelante. También es el género de la globalización, cuando las propiedades de un cierto grupo se extienden como estándares sociales a todos los demás grupos, en un afán universalista. De aquí la idea de que los proletarios son burgueses que todavía no han alcanzado cierto estado de riqueza, los negros son blancos por modernizar y las mujeres son hombres no completamente liberados. Esto, es, vemos que este arquetipo que todo lo consume se vuelve sin sentido. La re-extensión de los modelos de género existentes pueden llevar a la explosión de lo hiper-moderno como un moho de la podredumbre, y sus arquetipos de género fracasarán. Ahora estamos en el momento de la re-

extensión postmoderna y de la ruptura final del género. Etapas de esta ruptura son el feminismo, la homosexualidad y las operaciones de cambio de sexo.

En Occidente, la segunda teoría política tuvo gran influencia en las elites, particularmente en las profesiones creativas (actores, escritores, filósofos, etcétera). Esta es la "máquina de deseos", incorporando el feminismo izquierdista con sus ideas de libertad de sexo. Donna Haraway es una feminista o, poco rigurosamente, una neomarxista o postmodernista que argumentaba que, mientras que la mujer madura pudiera sentir una urgencia para ser "liberada", la liberación en nuestra cultura implica la definición de lo opuesto. Por eso, se hace necesario, según ella, superar tanto el hombre como la mujer para llegar al *Cyborg.* De acuerdo con ella, el sexo sólo puede ser superado mediante la superación del ser humano. De un modo similar a la concepción de la sexualidad del filósofo francés Michel Foucault, es decir, la sexualidad antes del sexo, como un dispositivo neutral: la sexualidad, extendiéndose sobre la superficie de una pantalla, el "cuerpo sin órganos". Esta pan-sexualidad, que es una superficie lisa de excitación sexual, permanece oscura según de quien se derive, por qué razón y, lo más importante, no importa en qué dirección u orientación. En conjunto, en términos de erosión y destrucción de las construcciones de género de la modernidad, el pensamiento marxista introduce la contribución más significante. Elementos del fascismo en la modernidad son representados por el BDSM ("*Bondage and discipline, sadism and masochism*", es decir, esclavitud y disciplina, sadismo y masoquismo). El fascismo contemporáneo contiene fuertes elementos sadomasoquistas, de modo que el fascismo pervertido es un atributo esencial del postmodernismo, junto con el feminismo, los *cyborgs*, un "cuerpo sin órganos", etcétera.

Finalmente, nos encontramos en una situación interesante: el género predominante de la modernidad se expone como una re-extensión de su concepción original, es erosionado y, en algunos casos, está a punto de explotar o, tal vez, ya haya explotado. Estamos en una transición entre lo hiper-moderno y lo postmoderno y no sa-

bemos dónde se sitúa la verdad y dónde la realidad. Así, en la construcción postmoderna del género, no habrá hombres. Imaginemos esta situación: el arquetipo del "hombre" se cae en pedazos, los cuales ya no forman partes del conjunto, sino que se representan sólo a sí mismos. Las fuerzas conservadoras pueden mantener este arquetipo, demandar el retorno de la masculinidad (la persona blanca, rica y dotada de razón), pero de este modo, sólo intentan continuar la modernidad a través de las reconstrucciones del género. Esta posición no parece tener esperanza y aquí, otra vez, la Cuarta Teoría Política, en nuestra opinión, va más allá. Sugerimos ir un paso en dirección al género como *Dasein*, a pesar de las representaciones notorias y el oprobio que causará. Atravesando los límites del género que conocemos, alcanzamos el dominio de la incerteza, la androginia y el sexo practicado por los ángeles. En la misma esfera, se hace necesario buscar un género para la Cuarta Teoría Política, principalmente tomando riesgos tras los límites de la quimera colapsada de la modernidad. De momento, sólo podemos ofrecer esquemas: sabemos lo que es el género de *Dasein* y su trayectoria, lo que este género representa como realidad radical, lo que pertenece a *l'imaginaire*. Extendiendo nuestra investigación, podemos plantear la cuestión sobre el género del Yo (uno mismo) Radical, que está más allá de los paradigmas básicos.

Capítulo XIV

CONTRA EL MUNDO POSTMODERNO

El mal de la unipolaridad

El mundo actual es unipolar, con el Occidente Global como su centro y con los Estados Unidos como su núcleo. Este tipo de unipolaridad tiene características geopolíticas e ideológicas. Geopolíticamente, es la dominación estratégica de la Tierra por el hiper-poder norteamericano y el esfuerzo de Washington para organizar el equilibrio de fuerzas en el planeta de modo que pueda dirigir el mundo entero de acuerdo con sus propios intereses nacionales e imperialistas. Es malo porque priva a otros estados y naciones de soberanía real.

Cuando sólo hay un poder que decide quién está en lo cierto y quién en lo errado y quién debería ser castigado y quién no, tenemos una forma de dictadura global. Esto no es aceptable, de modo que deberíamos luchar contra ello. Si alguien nos quita nuestra libertad, tenemos que reaccionar. El Imperio Americano, debería ser destruido y, llegado el momento, lo será.

Ideológicamente, la unipolaridad se basa en valores modernos y postmodernos, que son abiertamente anti-tradicionales. Comparto la visión de René Guénon y de Julius Evola, que consideraban que la modernidad y su base ideológica (individualismo, democracia li-

beral, capitalismo, consumismo,...) eran la causa de la futura catástrofe de la humanidad y la dominación global del estilo de vida occidental como la razón de la degradación final de la Tierra. Occidente se aproxima a su término y no deberíamos dejar que nos arrastrara a todos en su caída al abismo.

Espiritualmente, la globalización es la creación de una gran parodia, el reino del Anticristo y los Estados Unidos son el centro de su expansión. Los valores americanos pretenden ser universales. En realidad, constituyen una nueva forma de agresión ideológica contra la multiplicidad de culturas y tradiciones todavía existentes en el mundo. Estoy absolutamente contra los valores occidentales que son, en esencia, modernos y postmodernos, y que son promulgados por los Estados Unidos por la fuerza de las armas o por la injerencia (Afganistán, Irak, Libia y, tal vez, dentro de poco, Siria e Irán).

Por tanto, todos los tradicionalistas deberían estar contra Occidente y la Globalización, así como contra la política imperialista de los Estados Unidos. Es la única posición lógica y consecuente, de modo que los tradicionalistas y los partisanos de los valores y principios tradicionales deberían oponerse a Occidente y defender al Resto, si el éste muestra signos de conservación de la Tradición, bien parcialmente o en su totalidad.

Puede haber y, de hecho, existe gente en Occidente, e incluso en los Estados Unidos de América, que no está de acuerdo con esta situación y no aprueba la modernidad ni la postmodernidad. Son los defensores de las tradiciones espirituales del Occidente pre-moderno. Ellos deberían estar con nosotros en nuestra lucha común. Deberían tomar parte en nuestra revuelta contra los mundos moderno y postmoderno. Lucharíamos juntos contra el enemigo común.

Otra cuestión es la estructura de un posible frente anti-globalización y anti-imperialista y sus participantes. Pienso que deberíamos incluir en él a todas las fuerzas que luchan contra Occidente, los Estados Unidos, contra la democracia liberal y contra la modernidad y la postmodernidad. El enemigo común es la ligación nece-

saria en todo tipo de alianzas políticas. Esto significa musulmanes y cristianos, hindúes y judíos, rusos y chinos, izquierdistas y derechistas, que desafían el actual estado de cosas, la globalización y el imperialismo americano. Así, todos ellos son virtualmente amigos y aliados. Nuestros ideales pueden ser diferentes, pero tenemos una característica muy fuerte en común: detestamos la presente realidad social. Los ideales que nos diferencian son potenciales, mientras que el desafío al que nos enfrentamos es real. Esta es la base para una nueva alianza. Todos aquellos que comparten un análisis negativo de la globalización, occidentalización y postmodernización deberían coordinar sus esfuerzos en la creación de una nueva estrategia de resistencia al mal omnipresente. Y podemos encontrar aliados incluso dentro de los Estados Unidos también, entre aquellos que eligen la vía de la Tradición a la decadencia presente.

Hacia la Cuarta Teoría Política

Llegados a este punto, deberíamos poner sobre la mesa una cuestión muy importante: ¿Qué tipo de ideología deberíamos usar en nuestra oposición a la globalización y sus principios (post)modernistas, capitalistas y democráticos liberales? Creo que todas las ideologías anti-liberales previas (comunismo, socialismo y fascismo) ya no son relevantes. Intentaron luchar contra el capitalismo liberal y fracasaron. Esto es, en parte, porque al final de los tiempos es el mal el que prevalece y por otra parte, debido a sus propias contradicciones internas y limitaciones. De modo que es hora de comenzar a revisar profundamente las ideologías no liberales del pasado. ¿Cuáles son sus lados positivos? Su aspecto positivo es que eran precisamente anti-liberales y anti-capitalistas, así como anti-cosmopolitas y anti-individualistas. Estas características deberían ser aceptadas e integradas en una futura ideología. Pero la propia doctrina comunista es moderna, atea, materialista y cosmopolita. Este aspecto habría que eliminarlo. Por otro lado, la solidaridad social del comunismo, la justicia social, el socialismo y una actitud general ho-

lística hacia la sociedad son positivos, en y por sí mismos. De manera que debemos separar los aspectos modernistas y materialistas del comunismo y rechazarlos, mientras que aceptamos y abrazamos sus aspectos sociales y holísticos.

Así como en las teorías de la Tercera Posición o Tercera Vía (que fueron tan cercanas, hasta cierto punto, a algunos tradicionalistas, como Julius Evola), había muchos elementos inaceptables, estando principalmente entre éstos, el racismo, la xenofobia y el chauvinismo. Estos no son sólo negativos moralmente, sino que son actitudes teórica y antropológicamente inconsistentes. Diferencias entre etnias no equivalen a superioridad o inferioridad. Se debería aceptar y afirmar las diferencias sin cualquier sentimiento o consideración racista. No hay una medida común o universal para juzgar diferentes grupos étnicos. Cuando una sociedad intenta juzgar a otra, aplica su propio criterio, cometiendo entonces una violencia intelectual. Esta actitud etnocéntrica es precisamente el crimen de la globalización y de la occidentalización, así como del imperialismo estadounidense.

Si liberamos al socialismo de sus aspectos modernistas, materialistas y ateos y rechazamos los aspectos racistas y de nacionalismo estrecho de la Tercera Vía, llegamos a un tipo completamente nuevo de ideología política. La llamamos Cuarta Teoría Política o 4ª TP, siendo la primera teoría el liberalismo, al que desafiamos esencialmente, la segunda, la forma clásica del comunismo y la tercera, el nacionalsocialismo y el fascismo. Su elaboración parte del punto de intersección entre diferentes teorías políticas anti-liberales del pasado (principalmente, del comunismo y de las teorías de la Tercera Vía). Así, llegamos al nacional-bolchevismo, que representa un socialismo sin materialismo, ateísmo, progresismo y modernismo, así como las teorías de la Tercera Vía modificadas.

Pero esto es sólo el primer paso. La suma mecánica de versiones profundamente revisadas de las ideologías anti-liberales del pasado no nos dará el resultado final. Es sólo una primera aproximación y acercamiento preliminar. Debemos ir más allá y apelar a la Tradición y a las fuentes premodernas de inspiración. Tene-

mos el estado ideal platónico, la sociedad jerárquica medieval y las visiones teológicas de la normativa social y política (cristiana, islámica, judía, budista o hindú). Estas fuentes premodernas constituyen un desarrollo muy importante para la síntesis nacional-bolchevique. Entonces, necesitamos un nuevo nombre para este tipo de ideología, y Cuarta Teoría Política es uno bastante apropiado. No nos dice lo que la teoría es, sino más bien lo que no es. Así, es más un tipo de invitación y llamada que un dogma.

Políticamente, tenemos aquí una base interesante para la cooperación consciente de los izquierdistas radicales y de la Nueva Derecha, así como con las religiones y otros movimientos anti-modernos, como los ecologistas y los teóricos verdes, por ejemplo. Lo único en lo que insistimos al crear tal pacto de cooperación es poner de lado los prejuicios anti-comunistas así como los anti-fascistas. Estos prejuicios son instrumentos en manos de los liberales y globalistas con los que mantener a sus enemigos divididos, de modo que deberíamos rechazar completamente el anti-comunismo así como el anti-fascismo. Ambos son herramientas contrarrevolucionarias en manos de la elite global liberal. Al mismo tiempo, deberíamos oponernos absolutamente a cualquier tipo de confrontación entre los diferentes credos religiosos: musulmanes contra cristianos, judíos contra musulmanes, musulmanes contra hindúes, etcétera. Las tensiones y guerras inter-confesionales trabajan para la causa del Reino del Anticristo, que intenta dividir a todas las religiones tradicionales para imponer su propia pseudo-religión, la parodia escatológica.

De modo que necesitamos unir a la Derecha, a la Izquierda y a las religiones tradicionales del mundo en una lucha común contra el enemigo común. Justicia social, soberanía nacional y valores tradicionales son los tres ejes principales de la Cuarta Teoría Política. No es fácil poner juntos a aliados tan variados, pero debemos intentarlo si queremos derrotar al enemigo.

En Francia, hay un lema acuñado por Alain Soral: *la droite des valeurs et la gauche du travail.* En Italia, *La Destra Sociale e la Sinistra identitaria.* En español ya veremos cómo queda el lema.

Deberíamos ir más allá y tratar de definir el sujeto, el actor de la Cuarta Teoría Política. En el caso del comunismo el sujeto central fue la clase. En el caso de los movimientos de la Tercera Vía, el sujeto central fue o la raza o la nación. En el caso de las religiones, es la comunidad de fieles. ¿Cómo podría lidiar la Cuarta Teoría Política con esta diversidad y divergencia de sujetos? Nosotros proponemos, a modo de sugerencia, que el principal sujeto de la Cuarta Teoría Política se puede encontrar en el concepto de *Dasein*, de Heidegger. Es un concepto concreto, pero extremamente profundo que podría ser el denominador común para el posterior desarrollo ontológico de la Cuarta Teoría Política. Lo que es crucial considerar es la autenticidad o falsedad de la existencia de *Dasein.* La Cuarta Teoría Política insiste en la autenticidad de su existencia, de modo que sea la antítesis a cualquier tipo de alienación: social, económica, nacional, religiosa o metafísica.

Pero *Dasein* es un concepto concreto. Cualquier individuo y cualquier cultura tienen su propio *Dasein.* Se diferencian unos de otros, pero siempre están presentes. Aceptando *Dasein* como sujeto de la Cuarta Teoría Política, deberíamos progresar hacia la elaboración de una estrategia común en el proceso de creación de un futuro que encaje en nuestras exigencias y nuestras visiones. Valores tales como la justicia social, la soberanía nacional y la espiritualidad tradicional pueden servirnos de base.

Sinceramente, creo que la Cuarta Teoría Política y sus variaciones secundarias, Nacional-bolchevismo y Eurasianismo, pueden ser de gran utilidad para nuestros pueblos, nuestros países y nuestras civilizaciones. El punto de unión entre las diferencias es la multipolaridad en todos los sentidos: geopolítico, cultural, axiológico, económico, etcétera.

El concepto importante de *nous* (intelecto), desarrollado por el filósofo griego Plotino, corresponde a nuestro ideal. El intelecto es uno y múltiple al mismo tiempo, porque tiene múltiples diferencias en sí mismo, no es uniforme ni una amalgama, sino que es tomado como tal con sus muchas partes y con todas las diferentes particularidades. El mundo futuro necesita ser *noético* de algún

modo, caracterizado por la multiplicidad; se debería tomar la diversidad como su riqueza y tesoro y no como una razón para un conflicto inevitable: muchas civilizaciones, muchos polos, muchos centros, muchos conjuntos de valores en un planeta y en una humanidad. Muchos mundos.

Pero hay algunos que piensan de otro modo. ¿Quiénes están alineados contra tal proyccto? Aquellos quc quicren imponcr la uniformidad, la única manera de vivir (el *American way of life*), Un Mundo. Y sus métodos son la fuerza, la tentación y la persuasión. Ellos están contra la multipolaridad, de modo que están contra nosotros.

Apéndice

PROYECTO PARA UNA GRAN EUROPA

Después de la decadencia y desaparición del bloque socialista de Europa Oriental a finales del siglo pasado, se hizo necesaria una nueva visión geopolítica mundial sobre la base de un nuevo foco. Pero la inercia del pensamiento político y la falta de imaginación histórica entre las elites políticas del Occidente victorioso llevaron a tomar una opción simplista: la base conceptual de la democracia liberal occidental, una sociedad de economía de mercado, el dominio estratégico de los Estados Unidos a escala mundial se convirtieron en una única solución ante todo tipo de desafíos emergentes y en el modelo universal que debe ser aceptado por toda la humanidad.

Ante nuestros ojos está surgiendo una nueva realidad: la realidad de un mundo organizado en su totalidad según el paradigma americano. Un influyente *think tank* neoconservador en los EE UU modernos se refiere a él abiertamente mediante un término más apropiado: el "imperio global" (a veces, "imperio benevolente", R. Kagan). Este imperio es unipolar y concéntrico por naturaleza. En el centro se encuentra el "Norte rico", la comunidad atlántica. El resto del mundo (zona de los países subdesarrollados o en desarro-

llo) está siguiendo la misma dirección y camino que los países centrales de occidente tomaron mucho antes.

En esta visión unipolar, se considera Europa como la periferia de América (la capital del mundo), como cabeza de puente del Occidente americano en el gran continente euroasiático. Europa es vista como parte del Norte rico, no en la toma de decisiones, sino como un socio menor, sin intereses propios y características específicas. Europa, en tal proyecto, se percibe como un objeto y no como un sujeto, como una entidad geopolítica privada de voluntad y de identidad autónoma, de soberanía real y reconocida. La mayor parte de la particularidad cultural, política, ideológica y geopolítica del patrimonio europeo se considera pasada de moda. Todo lo que alguna vez se creyó útil, ya se integró en el proyecto occidental global y lo que queda, se descarta como irrelevante. En tales circunstancias, Europa queda geopolíticamente desnuda, privada de su propio e independiente ser. Siendo geográficamente vecina de regiones con diferentes civilizaciones no europeas y con su propia identidad debilitada o negada directamente por el foco del Imperio Global Americano, Europa puede perder fácilmente su propia forma cultural y política.

Sin embargo, la democracia liberal y la teoría del libre mercado representan sólo una parte del patrimonio histórico europeo, ya que hubo otras opciones, propuestas y temas, tratados por grandes pensadores europeos, científicos, políticos, ideólogos y artistas. La identidad de Europa es mucho más amplia y profunda que algún simple *fast food* ideológico americano del complejo imperial global, con su mezcla caricaturesca de ultraliberalismo, ideología de libre mercado y democracia cuantitativa. En la época de la Guerra Fría, la unidad del mundo occidental (a ambos lados del Atlántico) tenía la base más o menos sólida de la defensa mutua de valores comunes. Pero ahora este desafío ya no está presente, la vieja retórica ya no funciona. Debe ser revisada y apoyada por nuevos argumentos. Ya no existe un enemigo común claro y real. Una base positiva para un occidente unido en el futuro es casi totalmente inexistente. La elección social de los países y estados de Europa se encuentra en claro contraste con

la anglosajona (hoy americana) por el neoliberalismo.

La Europa de hoy tiene sus propios intereses estratégicos que difieren sustancialmente de los intereses americanos o del foco del Proyecto Global Occidental. Europa tiene su actitud positiva particular con sus vecinos del sur y del este. En algunos casos, los beneficios económicos, los problemas de abastecimiento de energía y de defensa común no coinciden en nada con los americanos.

Estas consideraciones generales nos llevan, como intelectuales europeos preocupados por nuestra patria histórica y cultural, Europa, a la conclusión de que necesitamos desesperadamente de una visión alternativa del mundo futuro, donde el lugar, el papel y la misión de Europa y de la civilización europea sean diferentes, mayores, mejores y más seguros de lo que son dentro del marco del Imperio Global, con características imperialistas demasiado evidentes.

La única alternativa viable en las actuales circunstancias, se encuentra en el contexto de un mundo multipolar. La multipolaridad puede ofrecer a cualquier país o civilización del planeta el derecho y la libertad para desarrollar su propio potencial, para organizar su propia realidad interna de acuerdo con la identidad específica de su cultura y de su pueblo, para proponer una base confiable de relaciones internacionales justas y equilibradas entre las naciones del mundo. La multipolaridad debe basarse en la equidad entre los diferentes tipos de organizaciones políticas, sociales y económicas de estas naciones y estados. El progreso tecnológico y una creciente apertura de los países deben fomentar el diálogo y la prosperidad de todos los pueblos y naciones. Pero al mismo tiempo, esto no debería poner en peligro sus respectivas identidades. Las diferencias entre civilizaciones no tienen que culminar necesariamente en choque inevitable entre ellas, en contraste con la lógica simplista de algunos autores americanos. El diálogo, o mejor, el "poliálogo", es en este sentido una posibilidad realista y viable que todos debemos considerar explotar.

En lo que respecta a Europa y en contraste con otros planes para la creación de algo "grande" en el ya pasado de moda sentido imperialista de la palabra, sea el proyecto del Gran Oriente Medio

o el plan pan-nacionalista de la "Gran Rusia" o de una "Gran China", sugerimos, como concretización del enfoque multipolar, una visión equilibrada y abierta de la "Gran Europa" como un nuevo concepto para el futuro desarrollo de nuestra civilización en sus dimensiones estratégica, social, cultural, económica y geopolítica.

La Gran Europa consiste en el territorio contenido dentro de los límites que coinciden con los confines de una civilización. Este tipo de frontera es algo completamente nuevo, como lo es el concepto de civilización-estado. La naturaleza de estos límites supone una transición gradual, no una línea abrupta. Por lo que esta Gran Europa debe estar abierta para la interacción con sus vecinos del oeste, este o sur.

Una Gran Europa en el contexto general de un mundo multipolar se concibe como rodeada por otros grandes territorios, basando su unidad respectiva en la afinidad de civilización. Entonces, podemos postular la aparición de una Gran América del Norte, una Gran Eurasia, una Gran Asia-Pacífico y, en un futuro más distante, una Gran América del Sur y una Gran África. Tal y como están las cosas actualmente, ningún país (excepto los Estados Unidos) puede darse el lujo de defender su soberanía real contando sólo con sus propios recursos internos. Ninguno de ellos podría ser considerado como un polo autónomo capaz de hacer de contrapeso del poder atlantista. Por tanto, la multipolaridad requiere la integración a gran escala. Podría llamarse una "corriente de globalizaciones" (pero globalización dentro de límites concretos) que coinciden con los límites aproximados de las diferentes civilizaciones.

Imaginamos esta Gran Europa como un poder geopolítico soberano, con su propia identidad cultural, con sus propias opciones políticas y sociales (sobre la base de los principios de la tradición democrática europea), con su propio sistema de defensa (incluidas armas nucleares), con su propio acceso a recursos energéticos y minerales (tomando sus propias decisiones independientes sobre la paz o la guerra con otros países o civilizaciones), todo ello en función de una voluntad europea común y de un procedimiento democrático

para la toma de decisiones.

A fin de promover nuestro proyecto de una Gran Europa y nuestro concepto de la multipolaridad, hacemos una llamada a las diferentes fuerzas en los países europeos y a los rusos, americanos o asiáticos para que, yendo más allá de sus respectivas opciones políticas, diferencias culturales y opciones religiosas, apoyen activamente nuestra iniciativa, creando en cualquier lugar o región Comités para una Gran Europa u otro tipo de organizaciones que compartan el enfoque multipolar, que rechacen el mundo unipolar y el creciente peligro del imperialismo norteamericano, así como la elaboración de un concepto similar para otras civilizaciones. Si trabajamos juntos, afirmando fuertemente nuestras diferentes identidades, seremos capaces de encontrar un mundo equilibrado, justo y mejor, un Gran Mundo en que cualquier digna cultura, sociedad, fe, tradición y creatividad humana encontrarán su propio y merecido lugar.